

XI - 5

US

N° 21.604

INITIATION AUX PÈRES DE L'ÉGLISE

par J. Quasten



XI-5

US

INITIATION AUX PÈRES DE L'ÉGLISE

VOLUME II

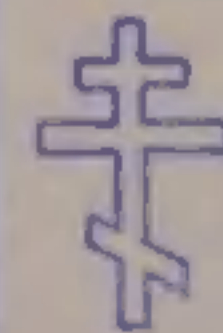
21-604

INITIATION AUX PÈRES DE L'ÉGLISE

par
JOHANNES QUASTEN

Traduction de l'anglais par
J. LAPORTE

TOME II



BIBLIOTHÈQUE DE L'INSTITUT
DE THÉOLOGIE ORTHODOXE

93, rue de Crimée
75019 PARIS

MCMLVII

LES ÉDITIONS DU CERF

29, BOULEVARD LATOUR-MAUBOURG
PARIS-VII*

Le texte original de cet ouvrage a paru en anglais au *Spectrum*,
à Utrecht, sous le titre de PATROLOGY.

CHAPITRE PREMIER

LES ALEXANDRINS

Vers 200, la littérature ecclésiastique manifeste une vitalité extraordinaire et prend une orientation nouvelle. Au second siècle, elle était dominée par la lutte de l'Église contre ses persécuteurs. Les écrits de cette période présentaient l'allure caractéristique de la défense et de l'attaque. Ils avaient une fin apologétique ou anti-hérétique. Cependant, il faut chercher l'intérêt durable des premiers auteurs ecclésiastiques dans les services qu'ils rendirent à la théologie. Ce sont eux qui lui donnèrent ses fondements. En empruntant les secours de l'intelligence pour la défense de la foi, ils ouvriront la voie à l'étude scientifique de la révélation.

Personne n'avait eu l'audace, jusqu'alors, de considérer l'ensemble de la doctrine chrétienne comme un tout ou d'en faire un exposé systématique. L'œuvre de saint Irénée lui-même, malgré ses grands mérites, ne permet pas d'affirmer si la littérature ecclésiastique est appelée à rester simplement une arme contre l'ennemi, ou si elle doit devenir un instrument de travail pacifique à l'intérieur de l'Église. Cependant, au fur et à mesure que s'approfondissait la conquête du monde antique par la nouvelle religion, le besoin se faisait sentir, avec de plus en plus d'insistance, d'une exposition doctrinale ordonnée, complète et précise. Le nombre croissant des convertis dans les classes cultivées rendait aussi plus impérieuse la nécessité de fournir à de tels catéchumènes un enseignement digne de leur milieu et d'exercer des maîtres à cet effet. C'est de cette exigence que naquirent les écoles théologiques, berceaux de la science sacrée. Elles apparurent d'abord en Orient, où le christianisme était né et où il avait pris la plus large extension. La plus célèbre d'entre elles est l'école d'Alexandrie, celle que nous connaissons aussi le mieux. La ville, fondée par Alexandre le Grand en 331 avant Jésus-Christ, était longtemps avant l'apparition du christianisme le centre d'une vie intellectuelle brillante. L'hellénisme y prit naissance. C'est, en effet, à Alexandrie, que s'unirent les apports de l'Orient, de l'Égypte

NIHIL OBSTAT :

Le Saulchoir, le 25 mai 1956.

Th. CAMELOT, o. p.

Imprimatur :

Paris, le 2 juin 1956.

P. GIRARD, p. s. s.
vic. gén.

et de la Grèce, et que naquit une nouvelle civilisation. La culture juive y trouva, elle aussi, un terrain approprié. La pensée grecque y exerça sur l'âme hébraïque son influence la plus profonde. Alexandrie vit naître l'œuvre qui représente les prémices de la littérature judéo-hellénistique, les Septante. Elle fut également la cité de Philon, l'écrivain avec lequel cette littérature connut son apogée. Fermement persuadé qu'il était possible d'unir l'enseignement de l'Ancien Testament à la spéculation grecque, le penseur juif fit de sa philosophie religieuse une synthèse de ces deux pensées.

Études : E. BRÉHIER, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, 1908. — C. BIGG, The Origins of Christianity. Oxford, 1909. — P. D. SCOTT-MUNCRIEFF, Gnosticism and Early Christianity in Egypt : ChQ 69 (1909), 64-83; *idem*, Paganism and Christianity in Egypt. Cambridge, 1913. — K. VÖLKER, Alexandrien in der alten Kirche : Die Christl. Welt 27 (1913), 79 sq.; 102. — A. HECKEL, Die Kirche von Agypten bis zum Nicaenum. Diss. Strasbourg, 1918. — E. BRECCIA, Alexandria ad Aegyptum. Milan, 1922. — L. CERFAUX, L'influence des mystères sur le Judaïsme alexandrin avant Philon : Mus 37 (1924) 29-88. — H. J. BELL, Jews and Christians in Egypt. London, 1924. — E. BEVAN, History of Egypt. Oxford 1927. — H. R. WILLOUGHBY, Pagan Regeneration. A Study of the Mystery Initiations in the Graeco-Roman World. Chicago, 1929. — J. HEINEMANN, Philos griechische und jüdische Bildung. Breslau, 1932. — F. C. BURKITT, Church and Gnosis. A Study of Christian Thought in the Second Century. Cambridge, 1932. — J. MUNCK, Untersuchungen über Klemens von Alexandria. Stuttgart, 1933, 180-185, 224-229. — E. BETHE, Tausend Jahre altgriechischen Lebens. Munich, 1933, 107-133. — D. VAN DEN EYNDE, Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles. Paris, 1933. — L. ALLEVI, Ellenismo e Cristianesimo. Milan, 1934. — R. ARNOU, Platonisme des Pères : DTC 12 (1935) 2258-2392. — E. J. FOAKES JACKSON, A History of Church History. Cambridge, 1939, 39-55 : Philo and Alexandrian Judaism. — A. D. NOCK, The Development of Paganism in the Roman Empire : Cambridge Ancient History 12. Cambridge, 1939, 409-448. — H. A. WOLFSON, Philo. Cambridge (Ma), 1947, 2 vol. — E. R. GOODENOUGH, An Introduction to Philo Judaeus. New Haven, 1940. — M. NILSSON, Problems of the History of Greek Religion in the Hellenistic and Roman Age : HThR 36 (1943) 251-275. — W. C. TILL, Die Gnosis in Agypten : La parola del passato 12 (1949) 230-249. — W. SCHUBART, Alexandria : RACH 1, 271-283. — E. A. PARSONS, The Alexandrian Library, Glory of the Hellenic World. Houston (Texas), 1952. — E. R. HARDY, Christian Egypt : Church and People. New York, 1952. — H. I. BELL, Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt. Liverpool, 1953. — E. R. GOODENOUGH, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. New York, 1953-1954. 4 vol.

L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE

Lorsqu'à la fin du premier siècle, le christianisme s'établit dans la ville, il entra en contact très étroit avec tous ces éléments. Il y prit ce vif intérêt pour les problèmes abstraits qui le conduisit à la fondation d'une école théologique. L'école d'Alexandrie est le plus ancien centre de science sacrée que connaisse l'histoire chrétienne. Elle dut au milieu où elle se développa ses traits distinctifs. Elle s'attacha particulièrement à l'analyse métaphysique du donné de la foi, et s'orienta vers la philosophie de Platon et l'interprétation allégorique des textes sacrés. Parmi ses élèves et ses docteurs, elle compta des théologiens célèbres, comme Clément, Origène, Denys, Piérius, Pierre, Athanase, Didyme et Cyrille.

Études : W. BOUSSET, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Göttingen, 1915. — H. R. NELZ, Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus. Diss. theol. Bonn, 1916. — J. MUNCK, *loc. cit.* — J. SALAVERRI, La Filosofia en la Escuela Alejandrina : Greg 15 (1934) 485-499. — P. LETURIA, El primo esbozo de una universidad católica o la escuela catequética de Alejandria : RF 106 (1934) 297-314. — G. BARDY, Aux origines de l'école d'Alexandrie : RSR 27 (1937) 65-90; *idem*, Pour l'histoire de l'École d'Alexandrie : Vivre et Penser 2 (1942) 80-109. — R. CADIOU, La jeunesse d'Origène. Paris, 1936. — P. BREZZI, La gnosi cristiana di Alessandria e le antiche scuole cristiane. 1950. — W. JENTSCH, Urchristliches Erziehungsdenken. Die Paideia Kyriu im Rahmen der hellenistisch-jüdischen Umwelt (BFTTh 45, 3). Gütersloh, 1951. — A. KNAUBER, Katechetenschule oder Schulkatechumenat? : TThZ 60 (1951) 243-266. — L. BOUYER, Gnosis : Le sens orthodoxe de l'expression jusqu'aux Pères Alexandrins : JThSt N. S. 4 (1953) 188-203. — W. VÖLKER, Die Verwertung der Weisheits-Literatur bei den christlichen Alexandrinern : ZKG 64 (1952-1953) 1-33.

Depuis longtemps, les philosophes grecs utilisaient la méthode allégorique. Ils interprétaient de cette façon les mythes et les fables sur les dieux, que rapportent particulièrement Homère et Hésiode. Ainsi, Xénophane, Platon, Antisthène et d'autres, s'efforcèrent-ils de trouver une signification profonde à ces récits, dont le sens littéral pouvait choquer. Le Portique, surtout, adopta ce système. Le premier représentant juif de la

méthode allégorique est l'alexandrin Aristobule, vers le milieu du second siècle avant Jésus-Christ. Sa formation hellénistique l'incita à l'utiliser dans l'interprétation de l'Ancien Testament comme on le faisait pour la poésie grecque. L'Épître d'Aristée recourt au même procédé pour justifier les prescriptions alimentaires de l'ancienne Loi. Mais ce fut principalement Philon d'Alexandrie qui fit usage de l'allégorie dans l'explication de la Bible. A ses yeux, le sens littéral de la Sainte Écriture n'est qu'une ombre par rapport au corps. C'est le sens allégorique plus profond qui représente la vérité authentique. Les penseurs chrétiens adoptèrent à leur tour cette méthode, car ils estimaient, dans bien des cas, l'interprétation littérale indigne de Dieu. Clément l'utilise largement. Origène l'érige en système. Sans elle, ni la théologie ni l'exégèse n'auraient connu un départ aussi brillant. A l'époque de Clément et d'Origène, et au centre même de la culture hellénistique, elle rendit un service énorme à la théologie naissante. Elle lui ouvrit un large champ d'exercice, et assura un contact fécond entre la philosophie grecque et la révélation. Elle contribua encore à résoudre le problème le plus lourd de signification qui se posait à l'Église primitive, l'interprétation de l'Ancien Testament. L'autorité de saint Paul lui assurait une origine légitime (*Gal.*, 4, 24; *I Cor.*, 9, 9). Néanmoins, la tendance à reconnaître des préfigurations dans chaque ligne de l'Écriture et à négliger le sens littéral, ne manquait pas de présenter un certain danger.

Études : C. SIEGFRIED, Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments. Jena, 1875. — G. A. v. D. BERGH v. EYSINGA, Allegorische interpretation. Amsterdam, 1904. — P. HEINISCH, Der Einfluss Philo auf die älteste christliche Exegese. Münster i. W., 1908. — A. B. HERSMAN, Studies in Greek Allegoric Interpretation. Chicago, 1906. — O. CASEL, De philosophorum Graecorum silentio mystico. Giessen, 1919, 42-50. — F. WEHRLI, Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum. Leipzig, 1928. — E. STEIN, Allegorische Auslegung : *Encycl. Judaica* 2, 338-351; *idem*, Die allegorische Schriftauslegung des Philo aus Alexandrien. Giessen, 1929. — J. TATE, Cornutus and the Poets : *CQ* 23 (1929) 41-45; Plato and Allegorical Interpretation : *ibid.* 23 (1929) 142-154; 24 (1930) 1-10; On the History of Allegorism : *ibid.* 28 (1934) 105-114. — E. C. KNOWLTON, Notes on Early Allegory : *Journal of Engl. and German Philology* 29 (1930) 159-181. — J. L. KOOLE, Allegorische Schriftverklaring : *Vox theologica* 10 (1938) 14-22. — R. HINKS, Myth and Allegory

in *Ancient Art*. London, 1939. — F. BÜCHSEL, ἀλληγορέω : *Theol. Wörterbuch z. Neuen Test.* 1, 260-264. — J. C. JOOSEN-J. H. WASZINK, Allegorrese : *RACH* 1, 273-293. — H. DE LUBAC, Typologie et allégorisme : *RSR* 34 (1947) 180-226. — J. DANIELOU, Revue des revues : autour de l'exégèse spirituelle : Dieu vivant 8 (1947) 124 sq. — J. GUILLET, Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche : *RSR* 34 (1947) 257-302. — J. DANIELOU, Origène. Paris, 1948, 145-174; *idem*, Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive : *ETL* 24 (1948) 119-126. — W. J. BURGHARDT, On Early Christian Exegesis : *TS* 11 (1950) 78-116. — J. DANIELOU, Sacramentum futuri. Paris, 1950. — K. J. WOOLCOMBE, Le sens de « type » chez les Pères : *VS Suppl.* 5 (1951) 84-100. — V. E. HASLER, Gesetz und Evangelium in der alten Kirche bis Origenes. Eine auslegungsgeschichtl. Untersuchung. Zurich, 1953. — H. A. WOLFSON, The Philosophy of the Church Fathers. Cambridge (Mass.), 1956, 24-72.

PANTÈNE

Le premier maître connu de l'école d'Alexandrie est Pantène. D'origine sicilienne, il se convertit au christianisme après avoir été philosophe stoïcien. Il entreprit ensuite, selon Eusèbe (*Hist. eccl.*, 5, 10, 1), un voyage missionnaire qui le conduisit jusque dans l'Inde. Vers 180, probablement, il s'établit à Alexandrie, où lui échut bientôt la direction de l'école des catéchumènes. Il fut ainsi le maître de Clément d'Alexandrie. Il conserva la charge de cette institution jusqu'à sa mort, peu avant 200. Clément (*Strom.*, 1, 1, 11) et Eusèbe (*Hist. eccl.*, 5, 10) s'accordent pour affirmer que son enseignement lui attira la louange et l'estime universelles. Nous ne savons rien de plus à son sujet. Composa-t-il des écrits ? On n'en connaît aucun. Les tentatives effectuées pour retrouver son œuvre littéraire, ou une partie de celle-ci, chez Clément d'Alexandrie, se sont révélées infructueuses. H. I. Marrou suppose qu'il est l'auteur de l'Épître à Diognète (cf. vol. 1, p. 282).

Textes : *MG* 5, 1327-1332. — A. v. HARNACK, Geschichte der altchristl. Literatur 1, 291-296.

Études : TH. ZAHN, Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons 3. Erlangen, 1884, 156-176. — J. MUNCK, Untersuchungen über Klemens von Alexandria. Stuttgart, 1933, 151-204. — G. BARDY, Aux origines de l'école d'Alexandrie : *RSR* 27 (1937), 65-90. — A. W. PARSONS, A Family of Philosophers at Athens and Alexandria : *Hesperia Suppl.*

VIII (1950) (Studies Shear) 268-272. — H. I. MARROU, A Diognète. Introduction, édition critique, traduction et commentaire (SCH 33). Paris, 1952, 266 sq.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE

Titus Flavius Clemens naquit vers 150, de parents païens. Il naquit, semble-t-il, à Athènes. Il y aurait reçu également sa première formation. On ne sait rien de la date, des circonstances et des raisons de sa conversion. Devenu chrétien, il entreprit de longs voyages en Italie méridionale, en Syrie et en Palestine. Il se proposait ainsi de chercher l'enseignement des Maîtres les plus renommés. Comme il nous l'apprend lui-même (*Strom.*, I, I, 11), il eut « le privilège d'entendre de saints et vraiment remarquables personnages ». Mais l'événement qui détermina son orientation intellectuelle, fut un voyage qui le conduisit à Alexandrie. Les leçons de Pantène exercèrent sur lui un tel attrait qu'il s'établit dans la cité et en fit sa seconde patrie. De son maître Pantène, il nous dit :

Lorsque j'arrivai au dernier (maître) — pour la valeur, il était le premier — que je découvris en Égypte, je trouvai le repos. C'était lui, la véritable abeille sicilienne qui, butinant les fleurs de la prairie des prophètes et des apôtres, faisait naître dans les âmes de ses auditeurs une science immortelle.

Clément devint l'élève, l'adjoint et l'assistant de Pantène et, finalement, lui succéda à la tête de l'école catéchétique. Il n'est pas possible de dire exactement quand il hérita de la charge de son maître. La date de 200 est probable. Deux ou trois ans plus tard, la persécution de Septime Sévère l'obligea à quitter l'Égypte. Il chercha refuge en Cappadoce, auprès de son élève Alexandre, le futur évêque de Jérusalem. Il y mourut peu avant 215, sans avoir revu l'Égypte.

Études : F. R. M. HITCHCOCK, Clement of Alexandria. London, 1899. — E. BUONAIUTI, Clemente Alessandrino e la cultura classica : Rivista storico-crit. di scienze teolog. I (1905) 393-412. — E. DE FAYE, Clément d'Alexandrie. 2^e éd. Paris, 1906. — A. DE LA BARRE, DTC 3 (1908) 137-199. — J. PATRICK, Clement of Alexandria. Edinburgh, 1914. — R. B. TOLLINTON, Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism. London,

1914. — H. EIBL, Die Stellung des Klemens v. Alexandrien zur griechischen Bildung : Zeitschrift f. Philosophie 164 (1917) 33-59. — H. KOCH, War Klemens von Alexandrien Priester? : ZNW 20 (1921) 43-48. — J. ZELLINGER, Klemens von Al. und die Erscheinungsformen spätantiken Lebens : Gelbe Hefte 1 (1924) 28-44. — F. PRAT, Projets littéraires de Clément d'Alexandrie : RSR 15 (1925) 234-257. — R. B. TOLLINTON, Alexandrine Teaching on the Universe. New York, 1932. — J. MUNCK, Untersuchungen über Klemens von Alexandria. Stuttgart, 1933. — J. BARDY, Aux origines de l'école d'Alexandrie : RSR (1933) 430-450. — A. PHYTRAKES, Αἱ κοινωνικαὶ ἰδέαι Κλήμεντος τοῦ Ἀλεξανδρέως. Athènes, 1935. — G. LAZZATI, Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino. Milan, 1935. — H. POHLENZ, Klemens von Alexandria und sein helles Christentum : NGWG Philol.-histor. Klasse 3 (1943) 103-180. — J. CHAMPONIER, Naissance de l'humanisme chrétien : Bulletin de l'Association G. Budé. N. S. 3 (1947) 58-96. — M. PUGLIESI, L'apologetica greca e Clemente Alessandrino. Diss. Catania, 1947. — R. WILDE, The Treatment of the Jews in the Greek Christian Writers of the First Three Centuries (PSt 81). Washington, 1949, 169-180. — G. CATALFAMO, S. Clemente Alessandrino. Brescia, 1951. — M. S. ENSLIN, A Gentleman among the Fathers : HThR 47 (1954) 213-241. — L. FRUECHTEL, Clemens Al. : RCh 2 (1955) 182-188. — H. VON CAMPENHAUSEN, Die griechischen Kirchenväter. Stuttgart, 1955, 32-42. — L. FRUECHTEL, RCh 2 (1955) 182-188.

1. SES ÉCRITS

Nous avons très peu de données sur la vie de Clément, mais ses écrits permettent de se faire une idée très nette de sa personnalité. On y découvre la main d'un maître d'œuvre. Pour la première fois aussi, la doctrine chrétienne affronte les idées et les œuvres de son temps. Clément mérite de ce fait le titre de pionnier de la science ecclésiastique. Son œuvre littéraire suppose un homme d'une vaste culture, s'étendant à la philosophie, la poésie, l'archéologie, la mythologie et la littérature. Clément ne remontait pas toujours, il est vrai, aux sources originales. Dans bien des cas, il avait recours à des anthologies et à des florilèges. Il possède cependant une connaissance complète de la première littérature chrétienne. Il montre la même familiarité à l'égard de la Bible que de l'ensemble de la littérature post-apostolique et hérétique. Il fait allusion à l'Ancien Testament en 1500 passages et au Nouveau en 2000. Il connaît bien aussi les auteurs classiques, qu'il ne cite pas moins de 360 fois.

Clément comprenait parfaitement que l'Église ne pouvait

éviter la lutte avec la philosophie et la littérature païennes, si elle voulait remplir son rôle à l'égard de l'humanité et s'élever à son devoir d'éducatrice des nations. Sa formation hellénistique lui permettait de faire de la foi chrétienne un système de pensée, muni de fondements scientifiques. Si la pensée et la recherche savantes ont droit de cité dans l'Église, c'est à lui, plus qu'à tout autre, que nous le devons. Il fit la preuve que la foi et la philosophie, l'Évangile et l'enseignement profane ne s'opposent pas mais se complètent mutuellement. Toute science profane sert la théologie. Le christianisme est la couronne et la gloire de toutes les vérités que l'on découvre dans les différentes doctrines philosophiques.

Éditions : MG 8-9. — O. STÄHLIN, GCS 12 (2^e éd. 1936), 15 (2^e éd. 1939), 17 (1909), 39, 1-2 Index (1934-1936).

Traductions : *Anglaises* : W. WILSON, ANL, 4, 12, 22, 24 (1867-1872); ANF 2 (1887). — H. CHADWICK and L. E. L. OULTON, Alexandrian Christianity. Selections from Clement and Origen (LCC 2). London-Philadelphia, 1954. — *Française* : A. E. DE GENOUDÉ, Les Pères de l'Église 4, 5 (1839). — *Allemande* : O. STÄHLIN, BKV³ 7 (1934), 8 (1934), 17 (1936), 19 (1937), 20 (1938). — *Hollandaise* : H. U. MEYBOOM (Oudchristelijke geschriften, dl. 8-19). Leiden, 1912-1915.

Morceaux choisis : *Anglais* : R. M. JONES, Selections from the Writings of Clement of Alexandria. London, 1909. — *Français* : G. BARDY, Clément d'Alexandrie (Les moralistes chrétiens). Paris, 1926. — *Traduction espagnole* : G. BARDY, Clemente de Alejandria. Trad. por J. GUASP DELGADO. Madrid, 1930. — *Allemande* : TH. RÜTHER, Gott ruft die Seele. Auslese aus Clemens von Alexandrien (Dokumente der Religion 9). Paderborn, 1923.

Trois des écrits de Clément forment une sorte de trilogie et nous éclairent sur sa position et son système théologiques. Ce sont le *Protreptique*, le *Pédagogue* et les *Stromates*.

1. Le *Protreptique*.

Le premier de ces écrits, l'*Exhortation aux Grecs* (Προτρεπτικός πρὸς Ἕλληνας), est un « discours dont le but est la conversion ». Il se propose de convaincre les adorateurs des dieux de la stupidité et de l'indignité des croyances païennes, de démasquer à leurs yeux le visage impudent des mystères secrets, et de les amener à la véritable religion, à l'enseignement du Logos divin, qui, après avoir été annoncé par les prophètes,

est apparu dans le Christ. Ce Logos promet une vie qui comble l'attente humaine la plus profonde, car elle confère la rédemption et l'immortalité. Clément définit son but, à la fin du traité, dans les termes suivants :

Pourquoi donc t'exhorté-je? — J'ai hâte que tu sois sauvé. Et cela, le Christ le veut. D'une seule parole, il t'accorde la vie. Et quelle est cette parole? Apprends-le en peu de mots : le Logos de vérité, le Logos de l'incorruptibilité, celui qui régénère l'homme en l'élevant jusqu'à la vérité, l'aiguillon du salut, celui qui chasse la corruption, celui qui exile la mort, celui qui a construit un temple dans chaque homme, afin qu'en chaque homme il établisse Dieu (*Protrept.*, 11, 117, 3-4).

Par son contenu, le *Protreptique* se relie étroitement aux premières apologies chrétiennes. Il reprend leur polémique bien connue contre l'ancienne mythologie et leur thèse de la plus grande antiquité de l'Ancien Testament. Clément connaissait ces écrits et les mit à contribution. Il emprunte comme eux à la philosophie grecque populaire ses arguments contre la religion et le culte du paganisme. Cependant, la comparaison entre ces œuvres et le *Protreptique* montre que Clément ne jugeait plus nécessaire de justifier le christianisme des calomnies dont il fut victime à l'origine. Ce traité marque un vrai pas en avant. Clément joint à son souci polémique, une conviction profonde et assurée du rôle d'éducateur que le Logos exerce à travers toute l'histoire de l'humanité. Il loue avec poésie et chaleur le caractère sublime de la révélation du Logos et le don merveilleux de la grâce divine qui comble tout désir humain.

Pour la forme littéraire, le *Protreptique* appartient au genre des *Protreptikoi*, exhortations visant à provoquer un assentiment, à inspirer une intention noble, comme, par exemple, le désir d'étudier la philosophie. Aristote, Épicure et les stoïciens. Cléanthe, Chrysippe et Posidonius, écrivirent un *Protreptique*. L'*Hortensius* de Cicéron, la lecture qui prépara la conversion d'Augustin, se classe dans la même catégorie. Le but que se propose Clément est d'enthousiasmer ses lecteurs à l'égard de la seule vraie philosophie, la religion chrétienne.

Editions : O. STÄHLIN, GCS 12 (1936) 3-86. — G. W. BUTTERWORTH, *Clement of Alexandria with an English translation (LCL)*. London-New York, 1919, 2-263. — Q. CATAUDELLA, *Protreptico ai Greci, testo, trad., comm.* (Corona Patrum Sal. Ser. graec. 3). Turin, 1940. — C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie, Le Protreptique. Introduction, texte, traduction*, 2^e éd. (SCH 2). Paris, 1949.

Traductions : *Anglaises* : W. WILSON, ANL 4; ANF 2, 171-206. — G. W. BUTTERWORTH, *loc. cit.* — *Française* : C. MONDÉSERT, *loc. cit.* — *Allemande* : O. STÄHLIN, BKV³ 7 (1934) 71-199. — *Italienne* : Q. CATAUDELLA, *loc. cit.* — *Hollandaise* : H. U. MEYBOOM, *De vermaning tot de Grieken (Oudchristelijke geschriften, deel 8)*. Leiden, 1911.

Études : G. BUTTERWORTH, *Clement of Alexandria's Protrepticus and the Phaedrus of Plato* : CQ 10 (1916) 198-205. — M. R. JAMES, *Protrept.* 44 : JThSt 21 (1920) 337 sq. — A. J. FESTUGIÈRE, *Εἰς ἀνθρώπου ὑποφύεσθαι* (Protr. 9, 83, 2) : RSPT 20 (1931) 476-482. — J. JACKSON, *Minutiae Clementinae* : JThSt 32 (1931) 357-370, 394-407. — A.-J. FESTUGIÈRE, « Tomber dans l'homme » (Protr. 9, 83, 13) : RSPT 26 (1937) 41-42. — P. WINDHORST, *Χερσὶν ἡλωμέναις* (Protr. 1) : De difficilioris cuiusdam textus apud Clem. Alex. forma primigenia : RSR (1939) 496-497. — L. ALFONSI, *In Clementis Alexandrini Προτρεπτικὸν πρὸς Ἑλλήνας criticae annotatiunculae quattuor* : Aevum (1942) 83-86; *idem*, *L'elemento artistico nel Protreptico di Clemente Alessandrino* : SC (1945) 205-216; *idem*, *Il Protreptico di Clemente Alessandrino e l'Epistola a Diogneto* : Aevum (1946) 100-108. — A.-J. FESTUGIÈRE, *Clément d'Alexandrie, Protreptique II*, 14, 2 : REG 65 (1952) 221-222.

A propos de la description des *mystères païens* par Clément : E. BRATKE, *Die Stellung des Klemens Alexandrinus zum antiken Mysterienwesen* : ThStKr 60 (1887) 647-708. — C. HONTOIR, *Comment Clément d'Alexandrie a connu les Mystères d'Eleusis* : Le Musée Belge 9 (1905) 180 sq. — H. WALTERSCHEID, *Die Nachrichten des Clemens Alexandrinus über die griechischen Mysterien*. Diss. Bonn, 1921. — S. A. SIMON, *Clemens Alexandrinus es a mysteriumok* (Clément d'Alexandrie et les mystères). Budapest, 1938. — K. MRAS, *Die in den neuen Δηγήσεις zu Kallimachos Aitia erwähnten Kultbilder der samischen Hera* : RhM (1938) 277-284. — H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*. Zürich, 1945, 21-72. — U. PESTALOZZA, *Ortaggi, frutti e paste nei misteri eleusini* (d'après Clément, Protrept. II, 20, 2) : Rendiconti dell'Istituto Lombardo. Classe di Lettere 82 (1949) 167-188.

2. Le Pédagogue.

Le *Pédagogue* (Παιδαγωγός) comprend trois livres. Il poursuit directement l'œuvre ébauchée par le *Protreptique*. Il s'adresse à ceux qui ont suivi le conseil de Clément dans son

premier traité et adopté la foi chrétienne. Le Logos se fait maintenant pédagogue pour enseigner aux convertis la manière de bien diriger leur vie. Le premier livre est de caractère plus général. Il traite de l'œuvre éducatrice qui revient au Logos en tant que pédagogue : « Son but est de rendre l'âme meilleure, non de l'instruire, de l'introduire à une vie vertueuse et non à une vie intellectuelle » (*Paed.*, 1, 1, 1, 4). Clément pose cette définition : « la pédagogie est l'éducation des enfants » (*ibid.*, 1, 5, 12, 1). Il se demande ensuite quels sont ceux que l'Écriture appelle « les enfants » (παῖδες). Il ne s'agit pas uniquement, comme le prétendent les gnostiques, des fidèles qui vivent sur un plan inférieur de la foi chrétienne. Les gnostiques seraient alors seuls à représenter les chrétiens parfaits. Mais tous ceux qui ont été rachetés et régénérés par le baptême, sont les enfants de Dieu : « Étant baptisés, nous sommes illuminés; illuminés, nous devenons des fils; étant des fils, nous sommes établis dans la perfection; étant parfaits, nous devenons immortels » (*ibid.*, 1, 6, 26, 1). Le Logos élève ses enfants en faisant appel essentiellement à l'amour, tandis que l'éducation de l'Ancien Testament reposait, au contraire, sur la crainte. Cependant, le Sauveur n'administre pas seulement des remèdes bénins. Il en possède aussi de violents. Dieu est à la fois bon et juste, et, en habile pédagogue, il sait allier la bonté à la sévérité. La justice et l'amour ne s'excluent pas en Dieu. Clément fait allusion ici à la doctrine hérétique de Marcion, qui niait l'identité du Dieu de l'Ancien Testament avec celui du Nouveau. La crainte est bonne, lorsqu'elle protège du péché : *principes généraux de morale - I livre*

Les racines amères de la crainte arrêtent les plaies dévorantes de nos péchés. C'est pourquoi, si la crainte est amère, elle est aussi salutaire. Malades que nous sommes, nous avons véritablement besoin du Sauveur; égarés, de quelqu'un qui nous guide; aveugles, qu'on nous amène à la lumière; altérés, de la source vivifiante où celui qui boit ne connaît plus la soif (*Jn*, 4, 13-14); morts, nous avons besoin de la vie; brebis, il nous faut un pasteur; enfants que nous sommes, nous avons besoin d'un pédagogue, et l'humanité entière a besoin de Jésus... Vous pouvez

apprendre, si vous voulez, la sagesse supérieure du Pasteur et du Pédagogue parfaitement saint, du Verbe tout-puissant du Père, lorsqu'il se compare lui-même au Pasteur des brebis. C'est lui le pédagogue des enfants. Ne dit-il pas, aux anciens, par la bouche d'Ezéchiél, en leur proposant une description salubre de sa prudente sollicitude : « Celle qui est estropiée, je la panserai; celle qui est malade, je la guérirai; celle qui s'est égarée, je la ramènerai. Et je les ferai paître sur ma sainte montagne » (Es., 34, 14, 16). Telles sont les promesses du bon Pasteur.

Fais-nous paître, nous les enfants, comme des brebis. Oui, Maître, rassasie-nous de la justice, ta propre pâture; oui, Maître, fais-nous paître sur ta sainte montagne, l'Eglise, qui s'élève très haut, qui est au dessus des nuages, qui touche le ciel (*ibid.*, 1, 9, 83, 2 — 84, 3).

Au début du second livre, le traité passe aux problèmes de la vie courante. Le premier livre examinait les principes généraux de la morale. Le second et le troisième donnent une sorte de casuistique se rapportant à tous les domaines de la vie. Ils traitent du manger, du boire, de la maison avec son mobilier, de la musique et de la danse, de la détente et des plaisirs, du bain et des parfums, de la bonne tenue et de la vie conjugale. Ces chapitres décrivent, d'une manière particulièrement intéressante, la vie quotidienne dans la cité d'Alexandrie, avec son luxe, ses débauches et ses vices. Clément parle avec une franchise qui étonne et déconcerte parfois. Il met en garde ses chrétiens contre l'attrait d'un tel genre de vie, et leur donne un code moral de bienséance chrétienne, approprié aux circonstances. Il n'exige pas, cependant, que les chrétiens se privent de tous les raffinements de la culture. Il ne leur demande pas de renoncer au monde, ni de faire le vœu de pauvreté. Le point capital est l'attitude de l'âme. Tant que le chrétien conserve son cœur libre et affranchi de l'attachement aux biens de ce monde, pourquoi fuirait-il son entourage? Il est bien préférable que l'esprit chrétien pénètre la vie culturelle de la cité. Le *Pédagogue* s'achève par un hymne au Christ-Sauveur. On a élevé des doutes sur l'authenticité de cette pièce. Il y a toutes raisons, cependant, de croire qu'elle sort de la plume de Clé-

ment. Les images correspondent exactement à celles du *Pédagogue*. Peut-être avons-nous dans cet hymne la prière officielle de louange que l'on disait à l'école d'Alexandrie (*cf.* vol. 1, p. 180).

En dehors de l'Ancien et du Nouveau Testament, la source principale de Clément pour son *Pédagogue*, ce sont les écrits philosophiques des Grecs. Il y a des références aux traités moraux de Platon et de Plutarque. On peut encore y découvrir l'influence de la morale stoïcienne. Il est cependant difficile de préciser les ouvrages particuliers dont il dépend. Un grand nombre de passages sont presque identiques à certaines pages du penseur stoïcien C. Musonius Rufus. Mais tous ces emprunts sont combinés d'une manière si parfaite avec les idées chrétiennes, qu'il se dégage de l'ouvrage une théorie chrétienne de la vie.

Editions : O. STÄHLIN, GCS 12 (1936) 87-340. — A. BOATTI, T. Fl. Clemens Alexandrinus, Il Pedagogo, Testo, introd. trad. (Corona Patrum Sales. Ser. grec. 2), Turin, 1937.

Traductions : Anglaise : W. WILSON, ANL 4 (1868); ANF 2 (1885) 209-296. — Allemande : O. STÄHLIN, BKV² 7 (1934) 204-297; 8 (1934) 7-223. — Italiennes : A. MAZZI, Il Pedagogo. Verona, 1917. — E. NERO, Il Pedagogo di Clemente Alessandrino (Classici cristiani). Siena, 1928. — A. BOATTI, *loc. cit.* — Hollandaise : H. U. MEYBOOM, Clemens van Alex., De paedagog of opvoeder (Oudchrist. geschriften, dl. 9-11). Leiden, 1912.

Études : F. J. WINTER, Die Ethik des Klemens von Alexandrien. Leipzig, 1882. — K. ERNESTI, Die Ethik des T. Flavius Klemens von Alexandrien oder die erste zusammenhängende Begründung der christlichen Sittenlehre. Paderborn, 1900. — W. CAPITAIN, Die Moral des Klemens von Alexandrien. Paderborn, 1903. — W. WAGNER, Der Christ und die Welt nach Klemens von Alexandrien. Göttingen, 1903. — C. SCLAFERT, Propos rassurants d'un vieux pédagogue. Un éducateur optimiste, Clément d'Alexandrie : ETL 175 (1923) 532-556. — U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORF, Lese-früchte (étude de Clem. Paed. II) : Hermes (1929) 458 sq. — F. WAGNER, Der Sittlichkeitsbegriff in der Heiligen Schrift und der altchristlichen Ethik. Münster, 1931, 121-142. — J. STELZENBERGER, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Munich, 1933, 166-170, 226-231. — A. DECKER, Kenntnis und Pflege des Körpers bei Klemens von Alexandrien. Innsbruck, 1936. — J. STROUX, Paed. I : Phil (1933) 222-240. — E. C. EVANS, The Study of Physiognomy in the Second Century A.D. : TP (1941) 96-108. — F. QUATEMBER, Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Paedagogus. Vienna, 1946. — N. S. GEORGESCU, Doctrina morală după Clemens Alexandrinus. Bukarest, 1933. — R. A. GAUTHIER, Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la

philosophie païenne et dans la théologie chrétienne. Paris, 1951. — J. DEMORTIER, Les idées morales de Clément d'Alexandrie dans le *Pédagogue* : *Mélanges de Science religieuse* 11 (1954) 63-70. — P. J. GUSSEN, Het leven in Alexandrië, volgens de cultuurhist. gegevens in de *Paedagogus*. Assen, 1954. — J. WYTZES, *Paideia and Pronoia in the Works of Clemens Alexandrinus* : VC 9 (1955) 148-158.

3. Les *Stromates* ou *Tapisseries* (Στρωματεῖς).

A la fin de l'introduction du *Pédagogue*, Clément fait la remarque suivante :

Dans son désir ardent de nous amener à la perfection par une marche progressive vers le salut, correspondant à une formation vigoureuse, le Verbe de toute bonté observe un ordre admirable : il exhorte d'abord, ensuite il éduque et finalement, il enseigne (1, 1, 3, 3).

Ces mots semblent indiquer que Clément avait l'intention de composer un volume intitulé le *Maître* (Διδάσκαλος) qui aurait formé la troisième partie de sa trilogie. Mais il n'avait pas les dons nécessaires pour mener à bien une œuvre de cette ampleur, exigeant une ordonnance logique rigoureuse. Les deux écrits précédents montrent qu'il n'était pas un théologien systématique. Il était incapable de dominer une accumulation importante de matériaux. Aussi abandonna-t-il son premier projet pour adopter la forme littéraire des *Stromates* ou « *Tapisseries* », correspondant mieux à son génie. Elle lui permit d'introduire de belles et vastes études de détail, dans un style élégant et agréable. Le nom de *Tapisseries* avait alors des parallèles. On connaissait *La Prairie*, *Les Banquets*, *Le Rayon de miel*. De tels titres indiquent un genre en vogue parmi les philosophes du temps. Ils y discutaient les problèmes les plus variés et ne s'astreignaient pas à observer un ordre ou un plan rigoureux. Ils passaient d'une question à l'autre, sans en donner une étude systématique. Les différents thèmes étaient reliés comme des couleurs qui se marient dans une tapisserie.

Les *Stromates* de Clément comprennent huit livres. Ils étudiaient surtout les rapports entre la religion chrétienne et la science profane, et particulièrement entre la foi chrétienne et la philosophie grecque. Dans le premier livre, Clément défend la

philosophie grecque contre l'objection qu'elle est inutile pour les chrétiens. Il répond que la philosophie est un don de Dieu. Elle fut accordée aux Grecs par la Providence divine, de la même façon que la Loi aux Juifs. Mais elle peut rendre aussi d'importants services aux chrétiens désireux d'approfondir la connaissance (γνώσις) du contenu de leur foi :

Avant la venue du Seigneur, la philosophie était nécessaire pour la justification des Grecs ; maintenant, elle est utile pour conduire les âmes à Dieu, car elle est une propédeutique pour ceux qui arrivent à la foi par la démonstration. « Que ton pied ne trébuche donc pas (*Prov.*, 3, 23) », en rapportant toutes les belles choses à la Providence, soit celles des Grecs, soit les nôtres. Dieu en effet est la cause de toutes les belles choses, mais des unes d'une manière principale, comme de l'Ancien et Nouveau Testament, des autres secondairement, comme de la philosophie. Et peut-être celle-ci a-t-elle été donnée principalement aux Grecs avant que le Seigneur les appelle aussi : car elle conduisait les Grecs vers le Christ comme la Loi les Hébreux. Maintenant, la philosophie reste une préparation qui met sur le chemin celui qui est perfectionné par le Christ (*Strom.*, 1, 5, 28).

Justin parlait simplement de semences du Logos répandues dans la philosophie des Grecs. Clément va beaucoup plus loin. Il compare la philosophie des Grecs à l'Ancien Testament lui-même, dans la mesure où elle prépara l'humanité à la venue du Christ. D'autre part, il se préoccupe vivement de souligner l'impossibilité absolue pour la philosophie de remplacer la révélation divine. La philosophie ne peut que préparer l'assentiment de la foi. C'est pourquoi, dans le second livre, il prend la défense de la foi contre les philosophes :

La foi, que les Grecs calomniaient parce qu'ils la jugent vaine et barbare, est une anticipation volontaire, un assentiment religieux et, d'après le divin Apôtre, « la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités que l'on ne voit point » ; c'est, en effet, surtout « à cause d'elle que les anciens ont obtenu un témoignage favorable ; sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu » (*Strom.*, 2, 2, 8, 4).

La connaissance de Dieu n'est accessible que par la foi, et celle-ci est le fondement de toute connaissance. Les Grecs ont fait beaucoup d'emprunts aux prophètes de l'Ancien Testament. Cela explique pourquoi on peut trouver des germes de vérité divine dans les différentes doctrines philosophiques. Clément s'emploie longuement à démontrer que Platon lui-même, en composant ses Lois, imitait Moïse, et que les Grecs sont tributaires des Barbares, c'est-à-dire des Juifs et des Chrétiens. Les autres livres réfutent la gnose et ses faux principes religieux et moraux. L'auteur brosse un tableau magnifique de la vraie gnose et de ses relations avec la foi, en l'opposant à la fausse gnose. Elle a pour idéal la perfection morale, qui consiste dans la chasteté et l'amour de Dieu. Par là, elle diffère absolument de la gnose hérétique. A la fin du septième livre, Clément estime qu'il n'a pas encore répondu à toutes les questions qui lui paraissent importantes pour la vie quotidienne des chrétiens et leur science religieuse. Il promet une autre partie et annonce un nouveau livre (*Strom.*, 7, 18, 111, 4). Notre huitième livre des *Stromates* ne semble pas pourtant prendre la suite du septième. Il paraît plutôt une collection d'ébauches et d'études utilisées dans les autres sections de l'ouvrage. Il est probable que l'auteur ne les destinait pas à la publication, mais qu'elles parurent après sa mort, indépendamment de sa volonté. Clément mourut certainement avant d'avoir pu remplir sa promesse.

Éditions : O. STÄHLIN, GCS 15 (1939) livres 1-6; 17 (1909) 3-102; livres 7-8. — C. MONDÉSERT-M. CASTER, Clément d'Alexandrie, *Stromates* I (SCH 39). Paris, 1951; C. MONDÉSERT-P. TIL CAMELOT, *Stromates* II (SCH 38). Paris, 1954. — Le septième livre a été édité par F. J. A. HORT et J. B. MAYOR, *Clement of Alexandria, Miscellanies, Book VII. The Greek text with introduction, translation and notes*. London-New York, 1902.

Traductions : Anglaises : W. WILSON, ANL 4 (1868), 12 (1869), ANF 2 (1885) 299-307. — Livre 7 : F. J. A. HORT et J. B. MAYOR, *loc. cit.* — Allemande : O. STÄHLIN, BKV² 17 (1936) livres 1-3; 19 (1937) livres 4-6; 20 (1938) livre 7 et Index. — C. A. BERNHARDT et L. FRUECHTEL, *Klemens von Al., Die Teppiche (Stromateis), deutscher Text nach der Uebersetzung von J. OVERBECK*. Basel, 1936. — Française : C. MONDÉSERT, *loc. cit.* — Hollandaise : H. U. MEYBOOM, *Clemens van Alexandrie, De tapijten of vlechtwerken (Oudechrist. geschriften, dl. 12-19)*. Leiden, 1912.

Études : C. HEUSI, *Die Stromateis des Clemens Alexandrinus und ihr*

Verhältnis zum Protreptikos und Paedagogos : Zeitschr. wiss. Theol. 45 (1902) 465-512. — C. DE WIEDEL, *Symbola ad Clementis Alex. Stromatum librum VIII interpretandum*. Diss. Berlin, 1905. — W. ERNST, *De Clementis Alex. Stromatum libro VIII qui fertur*. Diss. Göttingen, 1910. — J. P. POSTGATE, *On the Text of the Stromates of Clement of Alexandria* : CQ (1914) 237-247. — J. P. ARENDZEN, *Strom.* III 5, 50 : JThSt 20 (1919) 236 sq. — A. SMITH, *Ἀναπέμπτος* dans *Strom.* IV 25, 156 : JThSt 21 (1920) 319-332. — A. S. FERGUSON, *On a Fragment of Gorgias (Strom. I 11, 51)* : CPh (1921) 284-287. — F. H. COLSON, *Strom.* IV 25, 198 : JThSt 22 (1921) 156 sq. — U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Lesefrüchte (étude critique et commentaire de Strom. IV)* : Hermes (1929) 458 sq. — C. L. PRESTIGE, *Clement of Alexandria, Stromata, 2, 8 and the meaning of hypostasis* : JThSt 30 (1929) 270-272. — E. PETERSON, *Zur Textkritik des Clemens Alexandrinus und Euagrius (Strom. I, 28)* : ThLZ (1931) 69-70. — C. DEI GRANDE, *Brevi note al testo del primo Stromate di Clemente Alessandrino* : Rivista Indo-Greca-Italia di filologia (1934) 152-158. — J. LEVY, *Héraclès fut-il roi d'Argos?* (*Strom.* I, 21, 105) : REAN (1935) 5-8. — K. RAHNER, *De termino aliquo in theologia Clementis Alexandrini qui aequivalet nostro conceptui entis supernaturalis (Strom. VII, 3, 18, 2)* : Greg 18 (1937) 426-431. — K. PRÜMM, *Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der Stromata des Klemens von Alexandrien* : Schol 12 (1937) 17-57. — J. VERGOTE, *Clément d'Alexandrie et l'écriture égyptienne. Essai d'interprétation de Stromates V, 4, 20-21* : Mus (1939) 199-221; *idem*, *Chronique d'Égypte* (1941) 21-38. — G. OGG, *A Note on Stromateis I, 144, 1-146, 4* : JThSt (1945) 59-63. — L. FRUECHTEL, *Beiträge zu Clemens Alexandrinus (Strom. I, 7)* : Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft 2 (1947) 148-151. — P. DORCHAIN, *Un sens curieux de ἑκτεμψίς chez Clément d'Alexandrie (Strom. VI, 4, 35-37)* : Chronique d'Égypte 26 (1951) 269-279. — P. NAUTIS, *Notes sur le Stromate I de Clément d'Alexandrie* : RHE 47 (1952) 618-631; *idem*, *Notes critiques sur le Stromate II de Clément d'Alexandrie* : RHE 49 (1954) 835-841.

4. Les *Excerpta ex Theodoto* et les *Eclogae propheticae*.

On peut dire la même chose de ces deux ouvrages qui suivent les *Stromates* dans la tradition manuscrite. Il ne s'agit pas d'extraits des parties perdues des *Stromates*, collectionnés par une main étrangère, comme le pensait Zahn. Ce sont bien des citations d'écrits gnostiques, par exemple de l'auteur gnostique valentinien Théodote, accompagnées d'études préliminaires de Clément. Mais il est très difficile de séparer les extraits d'origine gnostique des paroles de Clément lui-même.

Éditions : O. STÄHLIN, GCS 17 (1909) 103-133 *Excerpta*; 135-155 *Eclogae*. — R. P. CASEY, *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria*, edited with translation and notes (Studies and Documents 1). London,

1934. — F. SAGNARD, Extraits de Théodote, texte grec, trad. et notes (SCH 23). Paris, 1948.

Traductions : Anglaise : R. P. CASEY, *loc. cit.* — Française : F. SAGNARD, *loc. cit.*

Études : G. HEINRICI, Die Valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift. Berlin, 1871, 88-127 : Die Exzerpte aus Theodot und der Didaskalia anatolike. — A. HILGENFELD, Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig, 1884, 505-516. — G. QUISPEL, The Original Doctrine of Valentine : VC 1 (1947) 43-73. — A.-J. FESTUGIÈRE, Notes sur les Extraits de Théodote de Clément d'Alexandrie et sur les fragments de Valentine : VC 3 (1949) 193-207.

5. *Quis dives salvetur?* (Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος).

L'opuscule *Quel est le riche qui sera sauvé?* est une homélie sur Marc 10, 17-31. Il ne semble pas pourtant être un sermon prononcé au cours d'un office public. On y voit la manière dont Clément dissipait les difficultés de ses auditeurs à propos de l'interprétation littérale des commandements évangéliques. Le *Pédagogue* montre que Clément avait parmi ses auditeurs des personnes très aisées. Cette homélie le suppose également. D'après l'opinion de Clément, le commandement du Seigneur « Va, vends tous tes biens et donnes-en le produit aux pauvres », ne veut pas dire que la richesse par elle-même exclue quelqu'un du royaume des cieux. Il n'est pas nécessaire de se dépouiller de tout ce qu'on possède pour être sauvé. Clément interprète les paroles du Seigneur comme une exhortation à préserver son cœur de l'amour de l'argent et de tout attachement désordonné à celui-ci. Si chaque chrétien renonçait à ses biens, il deviendrait bientôt impossible de secourir les pauvres. C'est l'attitude de l'âme qui importe, mais non le fait de se trouver dans la nécessité ou l'aisance. Nous devons abandonner la passion, non la richesse. Ce n'est pas celle-ci, mais le péché, qui exclut du royaume des cieux. A la fin, Clément rapporte la légende de l'apôtre saint Jean et du jeune homme tombé parmi les voleurs. Il montre par cet exemple que le plus grand pécheur lui-même peut trouver le salut, s'il fait une véritable pénitence.

Éditions : O. STÄHLIN, CGS 17 (1909) 157-191. Édition séparée : O. STÄHLIN, *Quis dives salvetur*. Leipzig, 1908. — G. W. BUTTERWORTH, LCL (1919) 270-367.

Traductions : Anglaises : W. WILSON, ANL 22, 2 (1871); ANF 2 (1885) 591-604. — P. M. BARNARD, A Homily of Clement of Alexandria entitled Who is the Rich Man that is being saved? (SPCK). London-New York, 1901. — G. W. BUTTERWORTH, *loc. cit.* — Allemande : O. STÄHLIN, BKV² 8 (1934) 227-280. — Hollandaise : H. U. MEYBOOM, Welke rijke zal zalig worden? (Oudechrist. geschriften, dl. 18). Leiden, 1912.

Études : F. X. FUNK, Clemens von Alexandrien über Familie und Eigentum : ThQ 53 (1871) 427-449. — L. PAUL, Welcher Reiche wird selig werden? : Zeitschr. f. wiss. Theologie 44 (1901) 504-544. — MARKGRAF, Clemens von Alexandrien als asketischer Schriftsteller in seiner Stellung zu den natürlichen Lebensgütern : ZKG 22 (1901), 487-515. — O. SCHILLING, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur. Freiburg i. B., 1908, 40-47. — E. J. BRUCK, Ethics versus Law : Traditio 1 (1944) 97-121. — S. GRET, La doctrine de l'appropriation des biens chez quelques-uns des Pères : RSR (1948) 55-91. — J. FANTINI, Sintaxis participial en el tratado Quis dives salvetur de Clemente de Alejandria : Helmantica 1 (1950) 572-607. — A. RECHER, Das Fragment De paenitentia : Traditio 9 (1953) 419-420. — E. F. BRUCK, Ueber römisches Recht im Rahmen der Kulturgeschichte. Berlin, 1954, 114-119.

2. LES ÉCRITS PERDUS

1. Le plus important des ouvrages perdus de Clément est le commentaire qu'il composa sur les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il portait le titre d'*Hypotyposes* (ὑποτυπώσεις), c'est-à-dire croquis ou ébauches. Il comprenait huit livres. D'après Eusèbe (*Hist. eccl.*, 6, 14, 1), Clément y commentait même des écrits dont la canonicité était discutée : « Dans les *Hypotyposes*, il fait, pour le dire brièvement, des exposés résumés de toutes les Écritures canoniques, sans omettre celles qui sont controversées, je veux dire l'Épître de Jude et les autres Épîtres catholiques, et l'Épître de Barnabé et l'*Apocalypse* dite de Pierre ». Il ne reste qu'un petit nombre d'extraits en grec des *Hypotyposes*. On les trouve, pour la plupart, chez Eusèbe. Il en existe d'autres dans les commentaires du Pseudo-Écuménius et dans le *Pré Spirituel* de Jean Moschus. Un passage plus long nous est parvenu dans une ancienne traduction latine, remontant à Cassiodore (540). Il contient des interprétations de la première Épître de Pierre, de celle de Jude et des deux premières Épîtres johanniques. Il porte comme titre *Adumbrationes Clementis Alexandrini in epistolas canonicas*. D'après l'ensemble de ces fragments, il

est certain que les *Hypotyposes* ne formaient pas un commentaire suivi de la totalité du texte. Ils donnaient seulement une interprétation allégorique de versets choisis. Eusèbe rapporte (*Hist. eccl.*, 5, 11, 2; 6, 13, 3) que Clément mentionnait dans cet ouvrage son maître Pantène. On ne saurait dire cependant jusqu'à quel point il emprunte ses opinions aux leçons de son professeur. Photius possédait encore le texte complet des *Hypotyposes*. Il formule, à l'égard de cet ouvrage, un jugement sévère :

En certains endroits, il (Clément) tient fermement la saine doctrine. Ailleurs, il se laisse entraîner par des idées singulières et impies. Il affirme l'éternité de la matière. Il échafaude une théorie des idées à partir des termes de la Sainte Écriture. Il réduit le Fils au niveau d'une simple créature. Il raconte des histoires absurdes de métempsychose et de mondes antérieurs à Adam. Au sujet de la formation d'Eve à partir d'Adam, il enseigne des choses blasphématoires, grossières et contraires à l'Écriture. Il imagine que les anges eurent des rapports avec les femmes et leur donnèrent des enfants. Il affirme aussi que le Logos ne s'est pas fait vraiment homme, mais seulement en apparence. Il semble même tenir une notion absurde de deux Logoi du Père, dont l'inférieur seul serait apparu aux hommes (*Bibli. Cod.* 109).

Photius s'appuie sur cette raison pour mettre en doute l'authenticité des *Hypotyposes*. Quoi qu'il en soit, les doctrines hérétiques qu'il contenait expliquent peut-être la perte de l'ouvrage.

Édition : O. STÄHLIN, GCS 17 (1909) 195-202.

Traduction : Anglaise : W. WILSON, ANL 24 (1872); ANF 2 (1885), 571-577.

Études : G. MERCATI, Un frammento delle Ipotiposi (*Studi e Testi* 12). Rome, 1904. — A. V. HARNACK, SAB (1904) 901-908. — TH. ZAHN, NKZ 16 (1905) 415-419. — H. A. ECHLE, The Baptism of the Apostles. A Fragment of Clement of Alexandria's Lost Work *Ὑποτυπώσεις* in the *Pratum Spirituale* of John Moschus : *Traditio* 3 (1945) 365-368.

2. Nous savons par Eusèbe (*Hist. eccl.*, 6, 13, 9) que Clément composa aussi un livre *Sur la Pâque*. Dans cet ouvrage,

« il confesse qu'il a été obligé par ses amis de confier à l'écriture les traditions qu'il avait reçues de vive voix des anciens presbytres pour ceux qui viendraient ensuite; il y fait mention de Méliton, d'Irénée et de quelques autres dont il insère les exposés ». Nous ne possédons de cet écrit que quelques brèves citations.

Fragments : O. STÄHLIN, GCS 17 (1909) 216-218.

3. Il ne reste qu'un seul fragment d'un autre ouvrage de Clément, intitulé *Le Canon ecclésiastique ou Contre les Ju-daisants*. Il était dédié à l'évêque de Jérusalem, Alexandre (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 6, 13, 3).

Fragments : O. STÄHLIN, *loc. cit.*, 218 sq.

Études : W. C. VAN UNNIK, Opmerkingen over het karakter van het verloren werk van Clemens Alexandrinus *Canon ecclesiasticus* : *Nederlandsch archief voor Kerkgeschiedenis* 33 (1941) 49-61. — C. MONDÉSERT, A propos du signe du Temple : *RSR* 36 (1949) 580-584.

4. Anastase le Sinaïte reproduit un passage de la première partie d'un traité *Sur la Providence*. Il en reste plusieurs autres fragments. D'après ceux-ci, l'ouvrage donnait des définitions philosophiques. Il n'est pas mentionné par Eusèbe ni par aucun autre auteur ancien. Son authenticité demeure donc incertaine.

Fragments : O. STÄHLIN, GCS 17, 219-221.

5. Eusèbe connaît un autre écrit de Clément, intitulé *Exhortation à la persévérance ou Aux Nouveaux Baptisés*. Il est possible qu'un fragment d'un manuscrit de l'Escurial, intitulé *Exhortations de Clément*, appartienne à cet ouvrage disparu.

Fragments : O. STÄHLIN, GCS 17, 211-223. — G. W. BUTTERWORTH, LCL (1919) 370-377.

Traductions : Anglaises : J. PATRICK, Clement of Alexandria. Edinburgh, 1914, 183-185. — G. W. BUTTERWORTH, *loc. cit.*

6. Rien ne subsiste, et l'on ne sait rien par ailleurs, de deux autres écrits attribués par Eusèbe (*Hist. eccl.*, 6, 13, 3) à Clément : les *Discours sur le jeûne* et *Sur la Calomnie*.

7. Pallade (*Hist. Laus.*, 139) est le seul auteur qui prête à Clément un ouvrage *Sur le Prophète Amos*.

8. Nous ne possédons aucune lettre de Clément. Mais les *Sacra Parallela* 311, 312 et 313 (éd. Holl) rapportent trois sentences attribuées à des lettres de Clément. Deux d'entre elles sont tirées de sa lettre 21.

Fragments : O. STÄHLIN, GCS 17, 223 sq.

Pour d'autres fragments : cf. J. THACKERAY, A Papyrus Scrap of Patristic Writing : JThSt 30 (1929) 179-180. — L. FRUECHTEL, Neue Zeugnisse zu Clemens Alexandrinus : ZNW 36 (1937) 81-90; *idem*, Nachweisungen zu Fragmentensammlungen II : PhW (1936) 1439; *idem*, Clemens Alexandrinus und Albinus : PhW (1937) 591-592; *idem*, Isidoros von Pelusion als Benutzer des Clemens Alexandrinus und anderer Quellen : PhW (1938) 61-64; *idem*, Clemens Alexandrinus und Theodoretos von Kyrrhos : PhW (1939) 765-766. — H. FLEISCH, Fragments de Clément d'Alexandrie conservés en arabe : Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, 27 (1947-1948) 63-71.

Pour les rapports avec les autres auteurs chrétiens : A. BELTRAMI, Clemente Alessandrino nell' Ottavio di Minucio Felice : Rivista di Filosofia (1919) 366-380. — J. R. M. HITCHCOCK, Did Clement of Alexandria know the Didache? : JThSt 24 (1923) 397-401. — E. RAPISARDA, Clemente fonte di Arnobio, Turin, 1939. — J. E. L. OULTON, Clement of Alexandria and the Didache : JThSt 41 (1940) 177-179. — Q. CATADELLA, Minucio Felice e Clemente Alessandrino : Studi Italiani di Filologia Classica 17 (1940) 271-281. — W. DEN BOER, Clément d'Alexandrie et Minuce Félix : Mnem 11 (1943) 161-190. — L. ALFONSI, Il Protreptico di Clemente Alessandrino e l'Epistola a Diogneto : Aevum (1946) 100-108. — W. VOELKER, Basilus, Ep. 366 und Clemens Alexandrinus : VC 7 (1953) 23-26.

Transmission du texte

L'original de tous les manuscrits du *Protreptique* et du *Pédagogue* est le Codex d'Aréthas, conservé à la Bibliothèque Nationale (*Codex Paris. graec.*, 451). Il fut copié en 914, par Baanès, à la requête de l'archevêque Aréthas de Césarée en Cappadoce. Malheureusement, quarante feuilles ont disparu. Il manque ainsi les dix premiers chapitres du *Pédagogue* et les deux hymnes de la fin. Deux copies du Codex d'Aréthas, remontant à l'époque où il était encore complet, permettent de suppléer à cette perte. Ce sont le *Codex Mutin.* III, D. 7, et le *Codex Laur.* V, 24. Le premier des deux se révèle le plus fidèle.

Le texte des *Stromates*, des *Excerpta ex Theodoto* et des *Eclogae propheticæ* est conservé dans un manuscrit du XI^e siècle, le *Codex Laur.* V, 3. Le second manuscrit qui contient ces ouvrages, le *Codex Paris. Suppl. gr.* 250, n'est qu'une simple copie du *Laur.*

La première édition du *Quis dives salvetur* fut faite d'après le *Codex Vatic.* gr. 623. Ce dernier reproduit simplement le *Codex Scorial.* Q-III-19 du XI^e ou XII^e siècle.

Le texte du fragment latin des *Hypotyposes*, les *Adumbrationes Clementis Alexandrini*, est fourni par trois manuscrits indépendants : le *Codex Laudun.*, 96 du IX^e siècle, le *Berol. Phill.*, 1665 (actuellement n° 45) du XIII^e, et le *Vatic. lat.* 6154 du XVI^e siècle.

3. ASPECTS DE LA THÉOLOGIE DE CLÉMENT

L'œuvre de Clément d'Alexandrie marque une époque. Il n'est pas exagéré de louer en lui le fondateur de la théologie spéculative. Comparé à son contemporain, Irénée de Lyon, il représente certainement un type totalement différent de docteur ecclésiastique. Irénée est l'homme de la tradition. Il tire sa doctrine de la prédication apostolique. Toute influence de la culture et de la civilisation ambiantes lui semble un danger pour la foi. Clément, au contraire, est l'initiateur hardi et heureux d'une école qui se proposait de défendre et d'approfondir la foi à l'aide de la philosophie. Il reconnaissait, bien sûr, comme Irénée, le danger d'hellénisation que courait le christianisme. Comme lui, il combat la fausse gnose hérétique. Mais un point les sépare. Clément ne conserve pas une attitude purement négative. Il oppose à la fausse gnose une gnose authentiquement chrétienne, se proposant de mettre au service de la foi le trésor de vérité caché dans les divers systèmes philosophiques. Les partisans de la gnose hérétique enseignaient l'impossibilité d'une réconciliation entre la science et la foi. Ils voyaient en celles-ci des données contradictoires. Clément, au contraire, s'applique à démontrer leur harmonie. C'est l'accord de la foi (*Pistis*) et de la connaissance (*Gnosis*) qui fait le parfait chrétien et le véritable gnostique. La foi est le commencement et le fondement de la philosophie. Celle-ci,

d'autre part, est de la plus grande importance pour le chrétien désireux d'approfondir le contenu de sa foi au moyen de la raison. En même temps, la philosophie démontre que les attaques dirigées contre la religion chrétienne sont dénuées de fondements :

La philosophie grecque, s'ajoutant (à l'enseignement du Sauveur), ne rend pas la vérité plus forte, mais comme elle rend impuissante l'attaque de la sophistique, et empêche les entreprises insidieuses contre la vérité, c'est avec raison qu'on la présente comme la palissade et le mur de la vigne (*Strom.*, 1, 20, 100).

Clément expose d'une manière très heureuse les rapports entre la foi et la science. Parfois, bien sûr, il dépasse les limites et prête à la philosophie grecque un rôle presque surnaturel et justificateur. Il reconnaît cependant à la foi une supériorité fondamentale sur la science : « La foi est plus importante que la science et en est le critère » (*Strom.*, 2, 4, 15).

Études : C. BIGG, *The Christian Platonist of Alexandria*. Oxford, 1886. — F. L. CLARK, *Citations of Plato in Clement of Alexandria* : TP 33 (1902) XII-XX. — E. DE FAYE, De l'originalité de la philosophie chrétienne de Clément d'Alexandrie : *Annales de l'École des Hautes Études de Gand* (1919-1920) 1-20. — R. P. CASEY, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism* : *HTHR* 18 (1925) 39-101. — J. MEFFERT, *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus*. Tübingen, 1928. Cf. J. LEBRETON, *RSR* 19 (1929) 370 sq. — R. E. WITT, *The Hellenism of Clement of Alexandria* : *CQ* 25 (1931) 195-204. — TH. CAMELOT, Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque : *RSR* 21 (1931) 541-569; *idem*, Les idées de Clément d'Alexandrie sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane : *RSR* 21 (1931) 38-66. — E. MOLLAND, *Clement of Alexandria on the Origin of Greek Philosophy* : *SO* 25 (1936) 57-85. — K. PRÜMM, *Christentum als Neuheitserlebnis*. Freiburg i. B., 1939, 193-196. — P. J. SCHMIDT, *Clemens von Alexandria in seinem Verhältnis zur griechischen Religion und Philosophie*. Diss. Vienna, 1939. — A. SARTTA, Note sul problema della *philía* in Aristotele e nello stoicismo : *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* (1939) 68-73. — E. ELORDUY, La física estoica absorbida por la filosofía cristiana : *So* 16 (1948) 195-198. — A. C. OUTLER, *The Platonism of Clement of Alexandria* : *JR* (1949) 217-239. — K. REINHARDT, *Heraklits Lehre vom Feuer (bei Klemens)* : *Hermes* (1942) 1-27. — J. MOINGT, La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie : *RSR* 37

(1950) 195-251; 38 (1951) 82-118. — A. BERTOZZI, *Nota su Clemente Alessandrino* : *Sophia* 17 (1949) 366. — J. T. MUCKLE, *Clement of Alexandria on Philosophy as a Divine Testament for the Greeks* : *Phoenix* 5 (1951) 79-86; *idem*, *Clement of Alexandria's Attitude toward Greek Philosophy* : *Studies Norwood (Phoenix Suppl. I)*. Toronto, 1952, 139-146. — L. ALFONSI, *Motivi tradizionali del giovane Aristotele in Clemente Alessandrino* : *VC* 7 (1953) 129-142. — E. BENZ, *Christus und Sokrates in der alten Kirche* : *ZNW* 43 (1950-1951) 195-224. — H. A. BLAIR, *Two Reactions to Gnosticism* : *ChQ* 152 (1951) 141-158. — H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*. Cambridge (Mass.), 1956, 120-127.

Pour les autres sources païennes, voir : W. GEMOLI, *Xenophon bei Clemens Alexandrinus* : *Hermes* (1918) 105-107. — K. HUBERT, *Zur indirekten Ueberlieferung der Tischgespräche Plutarchs* : *Hermes* (1938) 307-328. — C. WENDEL, *Zum Hieroglyphen-Buche Chairemons* : *Hermes* (1940) 227-229. — S. MARIOTTI, *Nuove testimonianze ed echi dell'Aristotele giovanile* : *Atene e Roma* (1940) 48-60. — L. FRUECHTEL, *Die Penketier bei Kallimachos* : *PhW* (1941) 189-190. — Q. CATAPUELLA, *Democrito fr. 55B 30 Vorsokr.* : *Atene e Roma* (1941) 73-81.

1. La doctrine du Logos.

Clément voulut édifier un système théologique en plaçant au départ et à la base l'idée du Logos. Cette notion domine toute sa pensée et son raisonnement. Il se tient donc sur le même terrain que le philosophe saint Justin, mais il va beaucoup plus loin. L'idée du Logos chez Clément est plus concrète et plus féconde. Elle devient le principe le plus élevé de l'explication religieuse de l'univers. Le Logos est le créateur du monde. Il est l'unique auteur de la manifestation divine dans la Loi de l'Ancien Testament, dans la philosophie des Grecs et finalement, lorsque les temps furent accomplis, dans sa propre incarnation. Il forme, avec le Père et le Saint-Esprit, la Trinité divine. C'est par son intermédiaire que nous pouvons reconnaître Dieu, car le Père ne peut recevoir de nom :

Comme il est difficile de découvrir le principe de chaque chose, il est extrêmement difficile aussi de montrer le principe premier et antérieur à tout, qui est pour tous les autres êtres la cause de la naissance et de l'existence. Comment exprimer, en effet, ce qui n'est ni genre, ni différence, ni espèce, ni individu, ni nombre, bien plus, ce qui n'est ni accident ni sujet d'accident ? On ne pourrait pas dire correctement qu'il est le tout ; car le tout se range dans la

catégorie de la grandeur et il est le Père de tout les êtres. Et on ne peut pas dire non plus qu'il a des parties; car l'Un est indivisible, et c'est pourquoi il est infini. Et on le conçoit non pas en tant qu'il peut être parcouru tout entier, mais en tant qu'il est sans dimensions et sans limites : aussi est-il sans figure et sans nom. Lorsque nous le nommons, nous ne le faisons pas en termes propres, que nous l'appelions l'Un, le Bien, l'Esprit, l'Être, le Père, Dieu, le Créateur ou le Seigneur. Nous ne parlons pas ainsi pour lui donner son nom, mais c'est par impuissance que nous employons tous ces beaux noms, pour que notre intelligence puisse, sans errer ailleurs, s'y fixer. Aucun d'eux, pris à part, ne désigne Dieu, mais, tous ensemble, ils concourent à indiquer la puissance du Tout-Puissant. Ces noms, en effet, se disent de propriétés ou de relations, or rien de cela ne peut se concevoir de Dieu. On ne peut pas saisir Dieu non plus par une science démonstrative : car celle-ci se prend de notions premières et mieux connues; or rien n'est premier par rapport à l'Inengendré. Que nous reste-t-il? Penser l'Inconnaissable par la grâce divine et par le Verbe unique qui procède de lui (*Strom.*, 5, 12, 81, 4 — 82, 4).

Le Logos est, par essence, en tant que raison divine, le maître qui instruit l'univers et le législateur de l'humanité. Mais Clément le connaît aussi comme le Sauveur de la race humaine et le créateur d'une nouvelle vie. Cette vie commence avec la foi, progresse vers la science et la contemplation et conduit, à travers l'amour et la charité, à l'immortalité et à la déification. Le Christ, en tant que Logos incarné, est Dieu et homme, et c'est par lui que nous accédons à la vie divine. Ainsi Clément présente-t-il le Christ comme le soleil de justice :

Salut, ô lumière! Du ciel la lumière a brillé pour nous qui étions ensevelis dans les ténèbres et emprisonnés à l'ombre de la mort; lumière plus pure que le soleil, plus douce que la vie d'ici-bas. Cette lumière est la vie éternelle, et tout ce qui y participe, vit, tandis que la nuit évite la lumière, disparaît de crainte et cède la place au jour du Seigneur; tout est devenu lumière indéfectible et le cou-

chant s'est changé en orient. C'est ce que signifie « la créature nouvelle »; car le « soleil de justice » qui passe partout dans sa chevauchée, visite également toute l'humanité, imitant son Père, qui « fait lever sur tous les hommes son soleil », et il distille la rosée de la vérité. C'est lui qui a changé le couchant en orient, qui a crucifié la mort à la vie, qui a arraché l'homme à sa perdition et l'a rattaché au firmament; il a transplanté la corruption dans l'incorruptibilité et changé la terre en cieux, lui l'agriculteur de Dieu, « qui répand des signes favorables, excite les peuples à l'œuvre » du bien; il « rappelle le moyen de vivre » selon la vérité, nous gratifie de l'héritage paternel, réellement grand, divin et inamissible, divinise l'homme par un enseignement céleste, « donne des lois à leur intelligence et les inscrit dans leur cœur » (*Protrept.*, 11, 88, 114).

Ainsi l'idée du Logos forme le centre du système théologique de Clément et de sa pensée religieuse tout entière. Cependant, le premier principe de la pensée chrétienne n'est pas l'idée du Logos, mais celle de Dieu. On comprend ainsi pourquoi Clément ne réussit pas dans son essai de créer une théologie scientifique.

Études : V. ERMONT, The Christology of Clement of Alexandria : JThSt 5 (1904) 123 sq. — R. P. CASEY, Clement and the Two Divine Logoi : JThSt 25 (1923) 43-56. — T. RÄTHER, Die Leiblichkeit Christi nach Clemens von Alexandrien : ThQ 107 (1926) 231-254. — F. J. DÖLGER, Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie des christlichen Altertums : AC 1 (1929) 271-290. — J. D. FRANGOULIS, Der Begriff des Geistes bei Clemens Alexandrinus. Leipzig, 1936. — J. QUASTEN, Der Gute Hirte in hellenistischer und frühchristlicher Logostheologie : Heilige Ueberlieferung, Festgabe für I. Herwegen hrsg. v. O. Casel. Münster i. W., 1938, 51-58. — B. PADE, Λόγος Θεός. Untersuchungen zur Logos-Christologie des Titus Flavius Clemens von Alexandrien. Rome, 1939. — M. PELLEGRINO, La catechesi cristologica di S. Clemente Alessandrino. Milan, 1940. — F. J. DÖLGER, Ναῖς ἐκ τῆς φωτός als antike Lichtbegrüßung bei Nikarchos und Jesus als heiliges Licht bei Klemens von Alexandrien : AC 6 (1941) 147-151. — J. LEBRETON, La théologie de la Trinité chez Clément d'Alexandrie : RSR 34 (1947) 55-76, 142-179. — G. KRETSCHMAR, Jesus Christus in der Theologie des Klemens von Alexandrien. Diss. Heidelberg, 1950. — H. A. WOLFSON, Clement of Alexandria on the Generation of the Logos : Church History 20 (1951) 219. — A. GUTHMIEßER, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon : CGG 1 (1951) 60-63. — C. MONDÉSERT, Voc-

bulaire de Clément d'Alexandrie (Étude des significations du mot λογικός) : RSR 42 (1954) 258-265.

2. *Ecclésiologie.*

Clément croit fermement à l'existence d'une seule Église universelle, comme d'un seul Dieu le Père, d'un seul Verbe divin et d'un seul Saint-Esprit. Il appelle cette Église la vierge-mère, qui donne à ses enfants le lait du Verbe divin :

O Mystère admirable ! Unique est le Père de toutes choses, unique aussi le Logos de toutes choses, et le Saint-Esprit est un et identique en tous lieux. Il n'y a, enfin, qu'une seule Vierge-Mère ; j'aime l'appeler l'Église. Cette mère, laissée à elle seule, n'avait pas de lait, car elle seule n'est pas devenue femme. Mais elle est à la fois vierge et mère, sans souillure comme une vierge, et aimante comme une mère. Appelant à elle ses enfants, elle les nourrit avec un lait de sainteté, le Logos destiné aux enfants (*Paed.*, 1, 6, 42).

Dans un autre passage, il remarque : « La Mère attire à elle ses enfants, et nous cherchons notre Mère, l'Église » (*Paed.*, 1, 5, 21, 1). Dans le chapitre final du *Pédagogue*, Clément appelle l'Église l'épouse et la mère du Maître. C'est elle, l'école où Jésus, son époux, enseigne (*ibid.*, 3, 12, 98, 1). On lit ensuite :

O nourrissons de sa pédagogie bienheureuse ! Achéons (par notre présence) la figure superbe de l'Église, et courons comme des enfants, à notre bonne Mère. Nous faisant les auditeurs du Verbe, exalons la dispensation bienheureuse selon laquelle l'homme est élevé et sanctifié comme un enfant de Dieu, et, après les épreuves de la terre, acquiert le droit de cité du ciel, où il reçoit son Père, qu'il apprend à connaître sur la terre (*Paed.* 3, 12, 99, 1).

Cette Église se distingue des hérésies par son unité et son antiquité :

Les choses étant ainsi, la très ancienne et la très véritable Église prouve avec évidence que les hérésies apparues après elle et plus encore celles qui sont venues à leur

suite, ont innové et sont marquées du sceau de l'erreur.

Ce qui précède montre, à mon avis, avec clarté, qu'unique est la véritable Église, l'Église réellement ancienne, dans laquelle sont inscrits les justes selon le dessein de Dieu. Il n'y a qu'un seul Dieu et un seul Seigneur : par suite ce qui est éminemment précieux doit être loué pour son unicité, étant l'image de l'unique principe. L'Église unique participe donc à la nature de l'unique, elle à qui l'on fait violence pour la morceler en sectes nombreuses.

Selon la substance, selon la pensée, selon le principe, selon l'excellence, nous déclarons donc qu'unique est l'ancienne et catholique Église, dans l'unité d'une foi unique, conforme aux Testaments particuliers, bien mieux, conforme au Testament unique malgré la différence des temps, réunissant par la volonté du Dieu unique grâce à l'unique Seigneur tous ceux qui sont déjà élus, ceux que Dieu a prédestinés à être justes, et qu'il a connus avant la création du monde. Au reste, la dignité de l'Église, comme le principe de son établissement, repose sur l'unité. Elle surpasse tout le reste et n'a rien de semblable ou d'égal (*Strom.*, 7, 17, 107).

Clément sait que le grand obstacle à la conversion des païens et des Juifs est la division de la chrétienté par les sectes hérétiques :

Ils nous font d'abord cette objection : Nous ne sommes pas obligés de croire, à cause de la discorde des sectes. La vérité, en effet, est déformée lorsque les uns enseignent une série de dogmes et les autres, une autre.

Nous leur répondons : chez vous, Juifs, et chez vous, Grecs, parmi les plus célèbres philosophes, il s'est formé un grand nombre de sectes. Vous n'en concluez pas, cependant, qu'il faille renoncer à la philosophie ou ne pas se faire le disciple des Juifs, parce que, chez vous, les sectes ne s'entendent pas entre elles. Et puis, le Seigneur n'avait-il pas prédit que les hérésies seraient semées dans le champ de la vérité, comme « la zizanie parmi le froment » ? Or il est impossible que la prophétie ne se réalise pas. La raison en est que tout ce qui est beau se trouve

toujours défiguré par sa caricature. Si quelqu'un viole ses engagements et s'écarte de la confession qu'il avait faite devant nous, devons-nous ne plus adhérer à la vérité parce qu'il a renié ce qu'il avait professé? Un homme de bien ne doit pas faire preuve de fausseté, ni manquer de confirmer ce qu'il a promis quand même les autres violent leurs engagements. Nous avons donc l'obligation de ne transgresser d'aucune manière la règle de l'Église. Nous restons particulièrement fidèles à la confession des articles essentiels de la foi, tandis que les hérétiques la méprisent (*Strom.*, 7, 15, 89).

Les derniers mots de ce passage montrent que Clément connaissait un symbole groupant les principaux articles de la foi.

Clément croit fermement à l'inspiration divine des Écritures : « Celui qui a cru aux divines Écritures, avec un jugement ferme, reçoit comme une démonstration irréfutable la voix de Dieu qui les a données ; la foi n'est donc plus quelque chose qui tient sa force d'une démonstration » (*Strom.*, 2, 9, 6). Mais il met en garde ses lecteurs contre le mauvais usage de l'Écriture que font les hérétiques :

Bien que les hérétiques aient l'audace d'employer les Écritures prophétiques, ils ne les admettent pas toutes, ni chacune dans son intégrité, ni avec le sens qu'exigent le corps et la texture de la prophétie. Ils choisissent les passages amphibologiques, pour y introduire leurs propres opinions ; ils prennent ici et là des mots isolés et ne s'arrêtent pas à leur signification propre, mais au son qu'ils rendent. Dans presque tous les passages qu'ils allèguent, on pourrait montrer qu'ils s'attachent aux mots seuls en changeant ce qu'ils veulent dire : ou bien ils en ignorent le sens, ou bien ils détournent à leur profit les autorités qu'ils citent. Mais la vérité ne se trouve pas en altérant le sens des mots (car ainsi on détruit toute doctrine véritable) ; elle se découvre par l'examen de ce qui est absolument propre et convenable au Dieu tout-puissant et par l'appui que se prêtent les uns aux autres les divers passages de l'Écriture qui renferment le même en-

seignement. Les hérétiques ne veulent pas revenir à la vérité, parce qu'ils rougissent de renoncer aux avantages de leur suffisance ; et, en faisant violence aux Écritures, ils sont impuissants à établir leur propres opinions (*Strom.*, 7, 16, 96).

Études : H. SEESEMANN, Das Paulusverständnis des Clemens Alexandrinus : ThStKr 107 (1936) 312-346; *idem*, Der Chester-Beatty Papyrus 46 und der Paulustext des Clemens Alexandrinus : ZNW 36 (1937) 90-97. — H. WAITZ, Neue Untersuchungen über die sog. judenchristl. Evangelien : ZNW (1937) 60-81. — E. MOLLAND, The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938. — F. BURI, Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff. Zürich, 1939. — C. M. EDSMAN, Schöpferwille und Geburt Jac. 1, 18. Eine Studie zur altchristlichen Kosmologie : ZNW (1939) 11-44. — W. DEN BOER, De allegorese in het werk van Clemens Alexandrinus. Diss. Leiden, 1940. — C. C. TARELLI, A Note on Luke 12, 15 : JThSt (1940) 260-262. — K. F. EVANS-PROSSER, On the Supposed Early Death of John the Apostle : ExpT 54 (1942-1943) 138. — C. MONDÉSERT, Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture. Paris, 1944. — TH. CAMELOT, Clément d'Alexandrie et l'Écriture : RBibl (1946) 242-248. — W. DEN BOER, Hermeneutic Problems in Early Christian Literature : VC 1 (1947) 150-167. — J. RUWET : Clément d'Alexandrie : Canon des Écritures et Apocryphes : Bibl 20 (1948) 77-99, 240-268, 391-408; *idem*, Les « agrapha » dans les œuvres de Clément d'Alexandrie : Bibl 30 (1949) 133-140. — A. COLUCCI, Clemente de Alejandria escriturario : Helmantica 1 (1950) 453-571.

La hiérarchie ecclésiastique comprend trois degrés : l'épiscopat, la prêtrise et le diaconat. D'après Clément, elle est une imitation de la hiérarchie angélique :

Selon mon opinion, les dignités d'évêque, de prêtre et de diacre, que nous trouvons dans l'Église ici-bas, sont des imitations de la gloire angélique et de l'économie qui attend, au dire de l'Écriture, ceux qui, suivant les traces des apôtres, ont vécu dans la perfection de la justice, conformément à l'Évangile (*Strom.*, 6, 13, 107).

Cette étude spécifique de la hiérarchie des anges, tentée ici, marque un point nouveau dans le développement de la théologie. Clément propose aussi en termes clairs la théorie de la connaissance angélique. Il prépare la voie aux idées de saint Augustin. Si les anges portent nos prières devant

Dieu, ils connaissent donc, conclut Clément, les pensées des hommes. Ils ne possèdent pas de sens, enseigne encore l'auteur, mais ils jouissent d'une connaissance spontanée, rapide comme la pensée, qui ne passe pas par l'intermédiaire des sens. Par conséquent, la notion de la spiritualité et de l'incorporité angéliques, que professe Clément, est très élevée et bien supérieure à celle de saint Justin.

Études : F. ANDRÉS, Die Engel- und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien : RQ 34 (1926) 13-37, 129-140, 307-329. — J. C. PLUMPE, Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity (SCA 5). Washington, 1943, 63-69. — G. BARBY, La théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée (Unam sanctam 14). Paris, 1947, 115-128.

3. Le baptême.

Bien que la théorie du Logos occupe le centre de sa doctrine théologique, Clément ne manque pas de s'intéresser au *mysterion*, c'est-à-dire, au sacrement. En fait, Logos et *mysterion* forment les deux pôles auxquels s'attachent sa christologie et son ecclésiologie.

Il considère le baptême comme une nouvelle naissance et une régénération :

Il (Jésus) désire donc que nous nous convertissions et que nous devenions comme des enfants, reconnaissant celui qui est véritablement notre père, après avoir été régénérés par l'eau ; et c'est là une génération différente de celle de la création (*Strom.*, 3, 12, 87).

Écoutez le Sauveur : je t'ai régénéré, toi que le monde avait enfanté dans le malheur et pour la mort. Je t'ai libéré, je t'ai guéri, je t'ai racheté. Je te donnerai la vie sans fin, éternelle, surnaturelle. Je te montrerai le visage de Dieu, le bon père. N'appelle personne sur terre ton Père... Pour toi, j'ai combattu la mort. J'ai acquitté la prix de la mort que tu devais subir pour tes péchés passés et ton infidélité envers Dieu (*Quis dives salvetur*, 23, 1).

On ne peut guère exposer plus nettement l'adoption filiale que nous recevons dans le sacrement de la régénération. Clément emploie encore à propos du baptême, les termes de sceau

(σφραγίς), d'illumination, de bain, de perfection et de mystère. Dans le *Pédagogue* (1, 6, 26), il décrit de la façon suivante les effets de ce sacrement :

Étant baptisés, nous sommes illuminés ; illuminés, nous devenons immortels. « Je vous l'ai dit, ainsi parle-t-il, vous êtes des dieux et tous des fils du Très-Haut » (Ps. 81, 6). On appelle cette œuvre différemment des noms de grâce, d'illumination, de perfection et de bain. Elle est le bain par lequel nous sommes lavés de nos péchés, la grâce qui remet les peines provenant de nos transgressions, l'illumination qui nous confère cette lumière sainte du salut, grâce à quoi nous pouvons, autrement dit, voir Dieu clairement. Et nous appelons parfait ce à quoi rien ne fait défaut. Que manque-t-il donc à celui qui connaît Dieu ? Il serait vraiment étonnant, en effet, qu'une chose incomplète mérite d'être appelée un don de la grâce divine.

Études : C. CASPARI, Hat die alexandrinische Kirche zur Zeit des Klemens ein Taufbekenntnis besessen ? : Zeitschrift f. kirchl. Wissenschaft 7 (1886) 352-375. — A. v. HARNACK, Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche (TU 42, 3). Leipzig, 1920, 97-143. — A. OEPKE, Urchristentum und Kindertaufe : ZNW 29 (1930) 81-111. — F. J. DÖLGER, Das Lösen der Schuhriemen in der Taufsymbolik des Klemens von Alexandrien : AC 5 (1936) 87-95. — H. A. ECHLE, The Baptism of the Apostles : Traditio 3 (1945) 365-368 ; *idem*, The Terminology of the Sacrament of Regeneration according to Clement of Alexandria. Diss. Washington, 1949 ; *idem*, Sacramental Initiation as a Christian Mystery-Initiation according to Clement of Alexandria : Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis Otto Casels. Düsseldorf, 1951, 54-64. — A. ORBE, Teologia bautismal de Clemente Alexandrino : Greg 36 (1955) 410-448.

4. L'Eucharistie.

Il existe un passage dans les *Stromates* (7, 3), qui fait penser que Clément ne croit pas aux sacrifices :

Il est juste que nous n'offrions pas de sacrifices à Dieu : Il n'en a pas besoin, étant celui qui dispense tout à tous. Mais nous glorifions celui qui s'est livré lui-même en sacrifice pour nous. Nous nous sacrifions aussi nous-mêmes... Car Dieu ne se complait que dans notre salut.

Il serait cependant faux de conclure de ces paroles que Clément ne reconnaît pas l'Eucharistie comme le sacrifice de la Nouvelle Alliance. Dans le passage cité, il parle des sacrifices païens, car il poursuit :

Nous n'offrons pas, et à juste titre, de sacrifices à celui qui est insensible aux plaisirs. On peut comparer le sacrifice aux vapeurs de la fumée, qui s'arrêtent loin au dessous des nuages et ne s'élèvent même pas jusqu'aux plus épais : elles restent encore trop éloignées de ceux vers qui elles sont dirigées. La divinité n'a besoin de quoi que ce soit, elle n'aime ni le plaisir, ni le gain, ni l'argent. Elle possède en plénitude et dispense toutes choses à chaque être qui a reçu l'existence et connaît le besoin. Elle ne se laisse pas gagner par des sacrifices ou des offrandes, ni par la gloire ou l'honneur. De telles influences ne la touchent pas ; elle se manifeste d'une façon égale aux hommes de bien, et à eux seulement, car ils n'ont jamais trahi la justice sous la menace de la crainte ou la promesse de cadeaux importants (*Strom.*, 7, 3, 14-15).

Les sacrifices sanglants des païens ne correspondent pas à l'idée chrétienne de Dieu. Il ne faut donc pas s'étonner que les chrétiens les jugent indignes de lui. Clément s'accorde parfaitement ici avec les apologistes grecs, qui rejetaient pour cette même raison les sacrifices sanglants. Il connaît cependant un sacrifice de l'Eglise :

Le sacrifice de l'Eglise est la parole s'exhalant comme un encens des âmes saintes, lorsque, en même temps que le sacrifice, l'âme tout entière se dévoile aux yeux de Dieu (*Strom.*, 7, 6, 32).

Il semblerait, d'après ce passage, que Clément ne connaît pas le sacrifice eucharistique de l'Eglise, mais uniquement l'immolation intérieure et morale de l'âme. Mais une telle interprétation ne lui rend pas justice. Dans sa polémique contre la conception des païens et des Juifs, il cherche à souligner le caractère spirituel de l'offrande et à marquer ce en quoi elle diffère essentiellement de toutes les autres. Mais cet aspect spirituel n'exclut pas l'oblation symbolique de certains dons, comme on la rencontre dans la liturgie. Clément connaît très

bien une cérémonie de cette sorte. Il rapporte dans les *Stromates* (1, 19, 96) que certaines sectes hérétiques emploient dans leurs sacrifices le pain et l'eau : « L'Ecriture, manifestement, applique les mots pain et eau à nul autre, sinon à ces hérésies, qui emploient le pain et l'eau dans l'oblation, en désaccord avec la règle de l'Eglise. Ce sont elles, en effet qui célèbrent l'Eucharistie avec de l'eau pure. » La manière dont Clément s'exprime dans ce passage suppose qu'il connaissait une oblation (προσφορά) de réalités matérielles. Il fait allusion à une règle de l'Eglise (κανόνα τῆς ἐκκλησίας) et à une célébration de l'Eucharistie. Il condamne l'usage de l'eau seule comme opposé à cette règle de l'Eglise, qui exige le pain et le vin. Il le déclare lui-même : « Melchisédech, roi de Salem, prêtre du Dieu très-haut, qui offrit le pain et le vin, apportant une nourriture consacrée en type de l'Eucharistie » (*Strom.*, 4, 25). Clément reconnaît donc dans l'Eucharistie un sacrifice, mais il y voit aussi une nourriture pour ceux qui ont la foi :

« Mangez ma chair, dit-il, et buvez mon sang » (*Jn.* 5, 53). Telle est la nourriture appropriée que sert le Seigneur : il offre sa chair et verse son sang ; et rien ne manque pour nourrir les enfants. O mystère surprenant ! On nous prescrit de rejeter l'antique corruption charnelle, ainsi que l'ancienne nourriture, et nous recevons en échange un autre régime, celui du Christ. Nous le recevons lui-même, s'il est possible, pour le mettre en nous et ainsi embrasser notre Sauveur, afin de corriger les passions de notre chair.

Mais vous n'êtes pas disposés à comprendre les choses ainsi. Vous ne le faites peut-être que d'une façon plus générale. Écoutez donc également l'interprétation suivante. La chair représente pour nous figurativement le Saint-Esprit, car elle est son œuvre. Le sang nous indique le Verbe, car le Verbe, comme un sang généreux, fut infusé dans la vie. Enfin, l'union des deux est le Seigneur, la nourriture des petits enfants — le Seigneur qui est Esprit et Verbe (*Paed.*, 1, 6, 42, 3 — 43, 2).

Dans la première partie de ce passage, Clément présente l'Eucharistie comme la nouvelle nourriture nous permettant de recevoir le Christ et de le faire habiter en nos âmes. Dans la

seconde, il donne une explication allégorique à l'intention de ceux qui ne comprendraient pas l'interprétation littérale précédente. Mais c'est dans le *Pédagogue* (2, 2, 10, 4 — 20, 1) qu'il faut chercher le passage le plus important :

Le sang du Seigneur est double : l'un est son sang corporel par lequel nous avons été rachetés de la corruption ; l'autre est spirituel, celui dont nous avons été oints. Boire le sang de Jésus, c'est participer à l'incorruptibilité du Seigneur. L'Esprit est la force du Verbe, comme le sang celle de la chair.

Par analogie, le vin est donc mélangé à l'eau et l'esprit à l'homme ; et l'un régale pour la foi, le vin coupé d'eau, l'autre conduit à l'incorruptibilité, l'Esprit. Le mélange de l'un et de l'autre, de la boisson et du Verbe s'appelle l'Eucharistie, grâce louable et excellente, qui sanctifie tous ceux qui y participent selon la foi, dans leur corps et dans leur âme, la volonté du Père ayant uni le mélange divin, l'homme à l'Esprit et au Verbe.

Clément distingue ici nettement entre le sang humain et le sang eucharistique du Christ. Il appelle le second un mélange de la boisson et du Logos. La réception de ce sang eucharistique exerce sur le corps et l'âme de l'homme, un effet sanctificateur.

Textes : J. QUASTEN : *Monumenta Eucharistica*. Bonn, 1937, 348-349.

Études : A. SCHIEWLER, *Die Elemente der Eucharistie* (FLDG 3, 4). Mainz, 1903, 56-60. — F. WIELAND, *Der vorirenäische Opferbegriff*. Munich, 1900, 106-121. — J. BRINKTRINE, *Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten* (FThSt 21). Freiburg i. B., 1918, 105-110. — P. BATHIFOL, *L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation*, 9^e éd. Paris, 1930, 248-261. — F. R. M. HITCHCOCK, *Holy Communion and Creed in Clement of Alexandria* : ChQ 129 (1939) 57-70. — J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*. Bd. I, 1. Freiburg, 1955, 117 sq., 277-279.

5. Les péchés et la Pénitence.

Le péché d'Adam, d'après Clément, consista dans le refus par le premier homme de se laisser éduquer par Dieu. Il s'est transmis à tous les êtres humains, non par la génération, mais comme l'effet du mauvais exemple donné par le premier père

(*Adumb. in Jud.*, 11 ; *Strom.*, 3, 16, 100 ; *Protrept.*, 2, 3). Seul, pense Clément, un acte personnel peut souiller l'âme. Cette opinion s'explique probablement chez lui comme une réaction à l'égard de l'idée gnostique, qui prêtait à la malignité de la matière la responsabilité du péché. Clément estime, à l'exemple de Platon, que les châtiments divins n'ont seulement qu'un rôle de purification :

Platon dit d'une façon admirable : « Tous ceux qui subissent un châtiment sont véritablement bien traités. Ils en tirent, en effet, un avantage, car l'esprit de ceux qui sont châtiés avec justice s'améliore. » Si ceux qui sont corrigés reçoivent le bien des mains de la justice, et si, avec Platon, on reconnaît comme bon ce qui est juste, et, en vérité, la crainte elle-même est utile et se révèle un bien pour les hommes (*Paed.*, 1, 8, 67).

Cependant, rien dans les écrits de Clément n'indique qu'il applique cette interprétation à l'enfer lui-même.

Clément s'accorde avec Hermas (cf. vol. 1, p. 112-114) pour penser qu'il ne devrait y avoir dans la vie d'un chrétien qu'une seule pénitence, celle qui précède le baptême. Il estime cependant comme lui que Dieu, dans sa miséricorde envers la faiblesse humaine, a accordé une seconde pénitence, qui ne pourra être obtenue qu'une seule fois :

Il faut donc que celui qui a reçu le pardon de ses fautes ne pèche plus. Car, en plus de la première et unique pénitence des fautes — il s'agit assurément de celles de la première vie païenne, je veux dire une vie plongée dans l'ignorance — en tous cas, à ceux qui ont été appelés est proposée une pénitence qui purifie de ses erreurs le lieu de leur âme, afin qu'y soit bien établie la foi. Le Seigneur ayant la « connaissance des cœurs », et d'avance celle de l'avenir, a prévu depuis toujours et de loin les chutes trop faciles de l'homme et la fourberie astucieuse du diable ; il savait comment celui-ci, jaloux de l'homme à cause du pardon accordé à ses fautes, susciterait aux serviteurs de Dieu des occasions de péchés, par des calculs pleins de méchanceté, afin qu'eux aussi vinssent à partager sa chute.

Dieu donc, dans sa grande miséricorde, a accordé à ceux

qui, en possession de la foi, tombent en quelque erreur, une seconde pénitence, afin que, si quelqu'un, tenté après son élection, souffrait violence et illusion, il obtînt encore « une pénitence sans repentance ». En effet, si nous péchons volontairement après avoir reçu la connaissance de la vérité, il ne reste plus de sacrifice à offrir pour nos fautes, mais il n'y a qu'à attendre dans la crainte le jugement et le feu courroucé qui doit dévorer les rebelles.

Se repentir continuellement et successivement de ses fautes équivaut à n'avoir jamais eu la foi, sauf que cela comporte la conscience du péché; et je ne sais pas ce qu'il y a de pire, ou bien de pécher consciemment, ou bien, après s'être repenti de ses fautes, d'errer de nouveau (*Strom.*, 2, 13, 56-57, 4).

L'un, ayant passé de la gentilité et de cette première vie à la foi, a obtenu d'un seul coup la rémission de ses fautes. L'autre qui, même après cela, a péché mais ensuite se repent, doit avoir honte, bien qu'obtenant le pardon, puisqu'il ne peut plus être lavé par le baptême pour la rémission de ses fautes. Car il faut abandonner non seulement les idoles qu'on tenait auparavant pour divines, mais encore les actions de sa vie précédente, si l'on est régénéré « non du sang ni de la volonté de la chair », mais dans l'esprit; ce qui est bien le cas de quelqu'un qui se repent sans être retombé dans la même faute; au contraire, c'est se préparer à pécher que de se repentir souvent et c'est aussi se disposer à la versatilité par défaut d'ascèse. C'est donc une apparence de repentir, non pas un repentir que de solliciter souvent le pardon des fautes que nous commettons souvent (*Strom.*, 2, 13, 58-59).

Clément établit, dans ces passages, une distinction entre les péchés volontaires et involontaires. D'après lui, parmi les péchés commis après le baptême, seuls sont susceptibles de pardon ceux qui ne dépendent pas de la volonté. Les chrétiens coupables de péchés volontaires après le baptême doivent redouter le jugement de Dieu. Une rupture complète avec Dieu après le baptême ne peut obtenir de pardon. Ce serait contredire l'idée chrétienne primitive de l'inviolabilité du sceau bap-

tismal. Si le péché commis après le baptême ne constitue pas une rupture complète avec Dieu, à cause d'un certain défaut de liberté dans la décision, une seconde pénitence est possible. D'autre part, Clément n'exclut en fait aucun péché de cette seconde pénitence, quelle que soit sa gravité. L'exemple de saint Jean et du jeune homme qui devint le chef d'une bande de brigands, à la fin du *Quis dives salvetur*, prouve suffisamment que tout péché peut être pardonné, s'il ne se rencontre pas d'obstacle dans l'âme du pécheur. Clément dépeint ce jeune homme comme « le plus féroce, le plus assoiffé de sang et le plus cruel ». Saint Jean malgré cela le « rétablit dans l'Eglise et montre en lui un magnifique exemple de repentir sincère et un grand témoignage de régénération » (42, 7, 15). Par conséquent, il semble que Clément ne connaisse pas de péchés graves qui ne puissent être pardonnés. Même le péché d'apostasie lui paraît susceptible de rémission, puisqu'il prie pour le retour des hérétiques au Dieu tout-puissant (*Strom.*, 7, 16, 102, 2). Le péché « volontaire » irrémissible est le fait de l'homme qui se détourne délibérément de Dieu et refuse la réconciliation et la conversion.

Etudes : T. RÜTHER, Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien (FThSt 28). Freiburg i. B., 1922. — J. HERING, Étude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Clément d'Alexandrie (BEHE 38). Paris, 1923. — H. KARPP, Probleme altchristlicher Anthropologie (BFTh 44, 3). Gütersloh, 1950, 92-130. — GAUDEL, DTC 12, 329-332. — TH. SPACIL, La dottrina del purgatorio in Clemente Alessandrino ed Origene : Bess (1919) 131-145. — J. HOCH, Die Busse bei Klemens von Alexandrien : ZkTh 56 (1932) 175-189; *idem*, Die kirchliche Busse im zweiten Jahrhundert. Breslau, 1932, 115-129. — B. POSCHMANN, Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes (Theophaneia 1). Bonn, 1940, 229-260. — M. SCHMAUS, J. R. GEISELMANN, H. RAHNER, Handbuch der Dogmengeschichte, vol. IV, fasc. 3 : B. POSCHMANN, Busse und letzte Oelung. Freiburg i. B., 1951, 32-34. — H. KARPP, Die Busslehre des Klemens von Alexandrien : ZNW 43 (1950-1951) 224-242. — W. VÖLKER, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Berlin-Leipzig, 1951, 164-174. — J. STELZENBERGER, Ueber Syneidesis bei Klemens von Alexandrien : MTZ 4 (1953) 27-33. — A. MÉHAT, « Pénitence seconde » et « péché involontaire » chez Clément d'Alexandrie : VC 8 (1954) 225-233. — A. ZEOLI, Libero arbitrio, grazia e predestinazione nel pensiero di Clemente Alessandrino : Humanitas 9 (1954) 851-854. — J. GROTZ, Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornikänischen Kirche. Freiburg i. B., 1955, 319-342.

6. Le mariage et la virginité.

Clément prend la défense du mariage contre les attaques de toutes sortes de la part des sectes gnostiques, qui le décriaient et le rejetaient. Il ne se contente pas de le recommander pour des raisons purement morales. Il va jusqu'à y reconnaître un devoir envers la patrie, la succession familiale et la perfection du monde :

Il est donc de toute nécessité que nous soyons mariés, pour le bien de notre pays, pour la procréation des enfants, et, autant qu'il dépend de nous, pour la perfection du monde. Les poètes eux-mêmes déplorent le mariage imparfait et sans enfants. Ils déclarent heureux, au contraire, celui qui est fécond.

La fin du mariage est la procréation des enfants. C'est le devoir de quiconque aime sa patrie. Mais Clément élève le mariage à un plan supérieur. Il y voit un acte de coopération avec le Créateur : « L'homme devient une image de Dieu dans la mesure où il coopère avec Dieu à la création de l'homme » (*Paed.*, 2, 10, 83, 2). La procréation des enfants ne constitue pas cependant l'unique fin du mariage. L'amour mutuel, l'aide et l'assistance réciproques unissent les époux d'un lien éternel :

L'homme et la femme ont une commune vertu. Car, si leur Dieu est unique, leur maître l'est également. Ils appartiennent à une seule église, pratiquent la même tempérance, la même modestie. Leur nourriture est commune. Le mariage leur impose un joug égal. La respiration, la vue, l'ouïe, la connaissance, l'espérance, l'obéissance, l'amour entre eux sont tout semblables. Et ceux dont la vie est commune reçoivent une grâce commune et un commun salut. Ils ont en commun une même conduite vertueuse (*Paed.*, 1, 4).

Mais c'est dans les *Stromates* (3, 10, 68) que Clément donne la notion la plus admirable du mariage, lorsqu'il dit : « Qui sont les deux ou trois, rassemblés au nom du Christ, au milieu desquels se tient le Seigneur ? N'est-ce pas l'homme, la femme et l'enfant, puisque l'homme et la femme sont unis par Dieu ? »

Clément élève donc le mariage au-dessus d'une simple union sexuelle. Il y voit une union spirituelle et religieuse entre mari et femme. Il va jusqu'à dire : « L'état de mariage est saint » (*Strom.*, 3, 12, 84). La mort elle-même ne parvient pas à rompre totalement cette union. C'est pourquoi Clément est opposé à l'idée du second mariage (*Strom.*, 3, 12, 82).

On peut se demander, en voyant Clément défendre ainsi le mariage contre les gnostiques hérétiques qui le rejetaient et prônaient l'abstention totale, comment il considère la virginité. Quant à lui, il ne se maria pas, « pour l'amour du Seigneur » (*Strom.*, 3, 7, 59). Il dit en passant : « Nous louons la virginité et ceux à qui Dieu l'a donnée » (*Strom.*, 3, 1, 4). Il estime que « celui qui demeure seul afin de ne pas s'écarter du service du Seigneur, obtiendra la gloire céleste » (*Strom.*, 3, 12, 82). Cependant, lorsqu'il compare le mariage et la virginité, il reconnaît chez l'homme marié une supériorité sur celui qui vit seul. Évaluant soigneusement les mérites de chacun, il croit devoir observer :

On ne se montre pas un homme, en vérité, lorsqu'on choisit de vivre seul. Il surpasse les hommes, au contraire, celui qui s'est exercé à vivre sans plaisir et sans peine dans le mariage, la procréation des enfants et le soin de sa maison et demeure inséparable de l'amour de Dieu au milieu de ses sollicitudes domestiques, et triomphe de toutes les tentations, qu'elles viennent de ses enfants, de sa femme, de ses serviteurs ou de ses biens. Mais celui qui n'a pas de famille est, dans une large mesure, affranchi de la tentation. N'ayant à s'occuper que de lui seul, il se trouve surpassé par celui qui, dans une situation inférieure quant au salut personnel, lui est supérieur cependant pour la conduite de la vie (*Strom.*, 7, 12, 70).

L'opinion de Clément n'a pas de parallèles. Elle peut être l'effet de la lutte sévère qu'il mena contre les attaques gnostiques à propos du mariage.

Pour la doctrine ascétique et mystique de Clément, cf. : G. W. BUTTERWORTH, *The Deification of Man in Clement of Alexandria* : JThSt 17 (1916) 157-160. — A. MÉXIER, *La doctrine spirituelle de Clément d'Alexandrie* : VS 7 (1922) 407-430. — P. GUILLOUX, *L'ascétisme de Clément*

d'Alexandrie : RAM 3 (1922) 282-300. — W. C. DE PAULEY, *Man : The Image of God. A Study in Clement of Alexandria* : ChQ 100 (1925) 96-121. — O. FALLER, Griechische Vergottung und christliche Vergöttlichung : Greg 6 (1925) 427-435. — P. DUBOIS, Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie. Opuscule inédit de Fénelon. Paris, 1930. — A. KOCH, Clemens von Alexandrien als Lehrer der Vollkommenheit : ZAM 7 (1932) 363-364. — H. PREISKER, Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten. Berlin, 1927, 200-211. — J. M. TSERMOULAS, Die Bildersprache des Klemens von Alexandrien. Diss. Würzburg, 1934. — J. PASCHER, Studien zur Geschichte der ägyptischen Mystik. 2. Heft : Klemens von Alexandrien. Bamberg, 1934. — G. BARDY, La spiritualité de Clément d'Alexandrie : VS 39 (1934) 81-104, 129-145; *idem*, La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles. Paris, 1953; *idem*, Apatheia : Dictionnaire de spirit. ascétique et mystique, 1, 727-746. — J. D. PHIRANKOULÈS, Η συμβολική τῶν ἀριθμῶν παρὰ τῷ Κλήμει τῷ Ἀλεξανδρείῃ : Θεολογία 13 (1935) 5-21. — H. G. MARSH, The Use of *μυστήριον* in the Writings of Clement of Alexandria : JThSt 37 (1936) 64-80. — C. MONDÉSERT, Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie : RSR 26 (1936) 158-180. — K. HETSCHI, Der Ursprung des Mönchtums. Tübingen, 1936, 40-44. — K. PRÜMM, *Mysterion* von Paulus bis Origenes : ZkTh 61 (1937) 391-425. — J. ZIEGLER, Dulcedo Dei. Münster i. W., 1937, 62 sq., 70-72. — J. GROSS, La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Paris, 1938, 159-174. — D. PIRE, Sur l'emploi des termes Apatheia et Eleos dans les œuvres de Clément d'Alexandrie : RSPT 27 (1938) 427-431. — A. MAYER, Gottähnlichkeit als menschliche Vollendung, ein christliches Ideal in seiner Berührung mit Gnostizismus und griechischer Philosophie bei Klemens von Alexandrien : Nova et Vetera. Festschrift der Abtei Metten (1939) 44-64. — M. VILLER-K. RAUNER, Ascese und Mystik in der Väterzeit. Freiburg i. B., 1930, 60-71. — O. CASEL, Glaube, Gnosis und Mysterium : JL 15 (1941) 155-305. — G. BÉKÉS, De continua oratione Clementis Alexandrini doctrina (Studia Anselmiana 14). Rome, 1942. — A. MAYER, Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien (Studia Anselmiana 15). Rome, 1942. Cf. J. DANIÉLOU, RSR 35 (1948) 601-603. — TH. CAMELOT, Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie. Paris, 1945. — G. BÉKÉS, Pura oratio apud Clementem Alexandrinum : Studia Benedictina (Studia Anselmiana 18-19). Rome, 1947, 157-172. — W. VÖLKER, Die Vollkommenheitslehre des Clemens Alexandrinus in ihren geschichtlichen Zusammenhängen : TZ 3 (1947) 15-49. — F. VAN DER GRINTEN, Die natürliche und übernatürliche Begründung des Tugendlebens bei Clemens von Alexandrien. Diss. Bonn, 1949. — TH. RÜTHER, Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien (JThSt 63). Freiburg i. B., 1949. — E. E. MALONE, The Monk and the Martyr (SCA 12). Washington, 1950, 4-14. — H. VÖLKER, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus (TU 57). Leipzig, 1952. — H. MERKI, Ουσιώσις Θεῷ (Paradosis 7). Fribourg, 1952, 44-59.

Pour la langue et le style de Clément, voir : J. SCHAM, Der Optativge-

brauch bei Klemens von Alexandrien in seiner sprach- und stilgeschichtlichen Bedeutung (FLDG 11, 4). Paderborn, 1913. — W. TELFER, « Bees » in Clement of Alexandria : JThSt 28 (1927) 167. — J. BALOGH, « Rerum dominis pietas semper amica » : SJMS 4 (1929) 323-324. — M. MOSSBAUER, Präpositionen und Präpositionsadverbien unter besonderer Berücksichtigung der Infinitivkonstruktionen bei Klemens von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus. Diss. Erlangen, 1931. — E. TENGBLAD, Syntaktisch-stilistische Beiträge zur Kritik und Exegese des Klemens von Alexandrien. Lund, 1932. — J. TSERMOULAS, Die Bildersprache des Klemens von Alex. Diss. Würzburg, 1934. — H. G. MARSH, The Use of *μυστήριον* in the Writings of Clement of Alexandria : JThSt 37 (1936) 64-80. — C. MONDÉSERT, Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie : RSR (1936) 158-180. — K. PRÜMM, *Mysterion* von Paulus bis Origenes : ZkTh 61 (1937) 391-425. — D. PIRE, Sur l'emploi des termes Apatheia et Eleos dans les œuvres de Clément d'Alexandrie : RSPT 27 (1938) 427-431. — P. VIELHAUER, Oikodome, Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clement Alexandrinus, 1939. — M. G. MURPHY, Nature Allusions in the Works of Clement of Alexandria (PSt 65). Washington, 1941. — P. M. HERMASIUK, La parabole chez Clément d'Alexandrie. Définition et source : ETI 21 (1945) 5-60. — C. MONDÉSERT, Vocabulaire de Clément d'Alexandrie : le mot *λογικός* : RSR 42 (1954) 258-265. — H. CROUZEL, Le « vrai gnostique » de Clément d'Alexandrie d'après W. Voelker : RAM 31 (1955) 77-83.

ORIGÈNE

L'école d'Alexandrie atteignit son apogée sous le successeur de Clément, Origène. Ce fut le maître éminent et le grand érudit de l'Église ancienne. Homme d'une personnalité au dessus de toute faiblesse, il possédait aussi un savoir encyclopédique et compte parmi les penseurs les plus originaux que le monde ait portés. Nous avons à son sujet plus de détails biographiques que sur aucun des théologiens antérieurs, en raison de l'intérêt particulier que lui témoigna l'historien Eusèbe. Une partie importante du sixième livre de l'*Histoire Ecclésiastique* lui est consacrée. La perte de ses lettres, dont le nombre dépassait la centaine, nous prive, hélas, de la meilleure source pour l'étude de sa personnalité. Mais Eusèbe, qui les avait recueillies, en fait un large emploi dans son esquisse biographique. Nous aurions une information plus riche encore, si l'apologie que le prêtre Pamphile écrivit pour sa défense nous était parvenue dans sa totalité. Elle comprenait

cinq livres, auxquels Eusèbe joignit un sixième. Nous ne possédons que le premier de ces livres, dans une traduction latine de Rufin, qui ne donne pas toute garantie. Nous conservons par contre le *Discours d'Adieu* que composa Grégoire le Thaumaturge en quittant l'école d'Origène. Ce document est infiniment précieux, car, s'il éclaire la biographie du maître, il renseigne aussi sur sa méthode pédagogique. Enfin saint Jérôme mentionne Origène dans sa biographie (*De vir. ill.*, 54, 62) et dans une de ses lettres (*Epist.*, 33). Photius fait de même dans sa *Bibliothèque*, *Cod.* 118.

D'après ces sources, Origène n'était pas un converti du paganisme, mais sortait d'une famille chrétienne et était l'aîné de nombreux enfants. Il naquit en 185 ou vers cette date, très probablement à Alexandrie. Son père, Léonidas, qui mourut martyr au cours de la persécution de Sévère (202), lui fit donner une solide instruction scripturaire aussi bien que profane. Si la mère d'Origène n'avait pas caché les vêtements du jeune homme, celui-ci, dans son désir passionné du martyre, aurait rejoint son père. L'État ayant confisqué son patrimoine, Origène subvint à ses besoins et à ceux de sa famille en donnant des leçons. La fuite de Clément avait désorganisé la célèbre école catéchétique d'Alexandrie. L'évêque Démétrius la confia au jeune maître, âgé alors de dix-huit ans. Origène devait occuper ce poste de longues années. Il attira un grand nombre d'élèves par la valeur de son enseignement, mais aussi par l'exemple de sa propre vie, comme le remarque Eusèbe : « Telle est sa parole, disait-on, telle est sa conduite ; et telle est sa conduite, telle est sa parole. Par là surtout, par la puissance divine qui le soulevait, il conduisait des milliers de gens à rivaliser avec lui » (*Hist. eccl.*, 6, 3, 7). Eusèbe donne une description saisissante de l'ascétisme que pratiquait cet *Adamantius*, cet « homme d'acier », comme il le qualifie :

Il s'adonnait à la vie la plus philosophique possible, tantôt par la gymnastique du jeûne, tantôt par une stricte mesure du temps de sommeil, et il s'efforçait de prendre son sommeil non pas sur une couverture, mais sur le sol. Il pensait que par-dessus tout devaient être observées les paroles évangéliques du Sauveur qui recommandent de

ne pas avoir deux vêtements, de ne pas se servir de sandales, et aussi celles qui disent de ne pas passer son temps dans les soucis de l'avenir (*Hist. eccl.*, 6, 3, 9-10).

Nous apprenons de la même source qu'au temps où il enseignait à Alexandrie, c'est-à-dire vers 202-203, il se mutila, prenant dans un sens littéral à l'excès la parole de Matthieu, 19, 12 (*Hist. eccl.*, 6, 8, 1-3).

Sa carrière de professeur peut se diviser en deux parties. La première va de 203 à 231, lorsqu'il dirigeait l'école d'Alexandrie. Elle vit grandir son prestige. Il conquiert même des élèves dans les cercles hérétiques et les écoles païennes de philosophie. Il donna d'abord les leçons préliminaires de dialectique, physique, mathématique, géométrie et astronomie, conjointement à la philosophie des Grecs et à la théologie spéculative. Puis, cette charge lui devenant trop pesante, il confia à son élève Héraclas les matières préparatoires et se réserva la formation des élèves plus avancés à la philosophie, la théologie et particulièrement à la Sainte Écriture. Cet emploi du temps si chargé ne l'empêcha pas de suivre les leçons d'Ammonius Saccas, le célèbre fondateur du néo-platonisme. L'influence de celui-ci transparaît dans la cosmologie et la psychologie d'Origène ainsi que dans sa méthode.

Origène interrompit son enseignement à Alexandrie par plusieurs voyages. Vers 212, il se rendit à Rome « désireux de voir la très ancienne Église des Romains » (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 6, 14, 10). Ce séjour eut lieu sous le pontificat de Zéphyrin. Origène y fit la rencontre du prêtre romain Hippolyte, le théologien le plus réputé de son temps. Peu après 215, nous le trouvons en Arabie, où il était allé instruire le gouverneur romain, à la requête de celui-ci. Il se rendit encore à Antioche, répondant à l'invitation de la mère de l'empereur Alexandre Sévère, Julia Mamaea, qui désirait l'entendre. Lorsque Caracalla pilla Alexandrie, ferma les écoles et persécuta les maîtres, Origène résolut de partir en Palestine, vers 216. Les évêques de Césarée, de Jérusalem et d'autres cités palestiniennes le prièrent de prononcer quelques sermons et d'expliquer l'Écriture devant leurs communautés. Il le fit, bien qu'il fût pas

revêtu du sacerdoce. Son évêque Démétrius d'Alexandrie blâma la hiérarchie palestinienne d'avoir autorisé un laïc à prêcher devant des évêques. Jamais, prétendait-il, on n'avait entendu parler d'un tel procédé. Les évêques palestiniens nièrent cette allégation. Néanmoins, Origène obéit aux ordres sévères de son supérieur et repartit immédiatement pour Alexandrie. Quinze ans plus tard, profitant de son passage à Césarée, au cours d'un voyage en Grèce où son évêque l'envoyait réfuter des hérétiques, les évêques Alexandre de Jérusalem et Théocliste de Césarée lui conférèrent les ordres. Ils se proposaient ainsi d'éviter des difficultés du même genre pour l'avenir. Leur geste ne fit cependant qu'aggraver la situation. Démétrius alléguait cette fois que, d'après la législation canonique, Origène ne pouvait accéder à la prêtrise, à cause de la mutilation qu'il s'était faite. Eusèbe donne probablement une explication plus exacte. Il observe que Démétrius, « voyant Origène réussir et devenir un homme connu, illustre, célébré par tout le monde, éprouva des sentiments humains » (*Hist. eccl.*, 6, 8, 4). Quoi qu'il en soit, Démétrius convoqua un synode qui excommunia Origène de l'Eglise d'Alexandrie. Un second synode en 231 le déposa de la prêtrise. Après la mort de Démétrius (232), Origène revint à Alexandrie, mais son ancien adjoint Héraclas, qui était devenu évêque, renouvela l'excommunication.

Origène se retira à Césarée de Palestine et commença ainsi la seconde partie de sa vie. L'évêque de Césarée ne tint pas compte de la censure de son collègue et invita Origène à fonder une nouvelle école de théologie dans sa ville. Origène la dirigea presque vingt ans. C'est là que Grégoire le Thaumaturge prononça son *Discours d'Adieu*, en quittant le cercle d'Origène. Ce précieux document prouve que le maître suivait pratiquement le même cycle qu'à Alexandrie. Après une exhortation à la philosophie, formant l'introduction, venait un cycle préliminaire d'enseignement. Ces études exerçaient l'esprit de l'étudiant d'une façon suivie et lui permettaient d'acquérir une formation scientifique. Ce cycle comprenait la logique et la dialectique, les sciences naturelles, la géométrie et l'astronomie, et finalement l'éthique et la théologie. L'enseignement de l'éthique ne se limitait pas à la discussion abs-

traite des problèmes de morale. Elle donnait une philosophie de la vie. D'après Grégoire, Origène faisait lire à ses élèves tous les écrits des anciens philosophes, à l'exception de ceux qui niaient l'existence de Dieu ou de la Providence divine.

Vers 224, il retourna en Arabie, où il parvint à guérir de son monarchianisme l'évêque Bérylle (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 6, 33). Pendant la persécution de Dèce, il dut subir de grands supplices, car Eusèbe écrit :

Quels et combien grands furent les supplices que cet homme supporta pour la parole du Christ, chaînes et tortures, supplices sur le corps, supplices par le fer, supplices dans les profondeurs des prisons : comment, pendant un très grand nombre de jours, il eut les pieds mis aux ceps jusqu'au quatrième trou et fut menacé du feu ; toutes les autres épreuves qui lui furent infligées par ses ennemis, avec quel courage il les supporta ; quelle fut pour lui l'issue de tout cela, alors que le juge s'efforçait de tout son pouvoir, avec zèle, de ne pas lui ôter la vie ; combien, après cela, il laissa de paroles pleines elles aussi d'utilité, pour ceux qui avaient besoin d'être réconfortés, les très nombreuses lettres de cet homme le renferment d'une façon à la fois véridique et exacte (*Hist. eccl.*, 6, 39, 5).

Il mourut à Tyr en 253, à l'âge de soixante-six ans, la santé ruinée par ces épreuves.

Ce fut la destinée d'Origène d'être un signe de contradiction durant sa vie comme après sa mort. Personne n'attira tant d'amis et ne se fit tant d'ennemis. Il commit, certes, des erreurs, comme nous le verrons. On ne peut douter cependant qu'il voulut rester toujours chrétien de foi et d'orthodoxie. Il déclare, au début de son principal écrit théologique : « Seul doit être reçu pour vrai ce qui ne s'écarte sous aucun rapport de la tradition ecclésiastique et apostolique » (*De princ.*, *prae*., 2). Il s'efforça de se conformer à ce principe et, à la fin de sa vie, il le scella de son sang.

Études : B. F. WESTCOTT, Origenes : Dictionary of Christian Biography 4, 96-142. — G. BARDY, Origène : DTC 11, 1489-1565. — HAL KÖHN, PWK 18, 1, 1036-1068. — A. V. HARSACK, Origenes : RGG 4, 780-787. —

A. ANTWILER, Origenes : LThK 7, 770-781. — E. R. REDEPENNING, Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841-1846, 2 vol. — E. FREY, Origène, 2^e éd. Paris, 1875, 2 vol. — E. DE FAVE, Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée. Paris, 1923-1928, 3 vol. Cf. A. D'A. LÈS, La doctrine d'Origène d'après un livre récent : RSR 20 (1930) 224-268. — G. BARDY, Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène : RBibl 34 (1925) 217-252. — H. KOCH, Zum Lebensgange des Origenes und Heraklas : ZNW 25 (1926) 278-282. — S. MARTINELLI, Origene e il mito di clas : Mondo classico 4 (1931) 49-54. — G. BARDY, Origène. Paris, 1931. — R. CADIOU, Introduction au système d'Origène. Paris, 1932. — W. E. BARNES, The Third Century and its Greatest Christian, Origen : ExpT 44 (1932-1933) 295-300. — R. CADIOU, La jeunesse d'Origène. Hist. ExpT 44 (1932-1933) 295-300. — F. CAVALLERA, Origène éducateur : BLE Month 109 (1937) 491-500. — W. R. INGE, Origen (British Academy Annual Lectures on a Master Mind). London, 1946. — J. LEBRETON, Origène : A. Fliche-V. Martin, Histoire de l'Église 2. Paris, 1946, 249-293. — J. CHAMPONIER, Naissance de l'humanisme chrétien : Bulletin de l'Association G. Budé (1947) 58-96. — K. L. SCHMIDT, Origenes statt Origenes : TZ (1947) 234-235. — G. L. PRESTIGE, Fathers and Heretics. London, 1948, 43-66. — J. DANIELOU, Origène. Paris, 1948. — E. ELORDUY, Origenes, discipulo de Ammonio : Las Ciencias 12, 4 (1949) 897-912. — H. VON CAMPENHAUSEN, Die griechischen Kirchenväter. Stuttgart, 1955, 43-60.

Pour le vocabulaire et le style, voir : J. BORST, Beiträge zur sprachlich-stilistischen Würdigung des Origenes. Diss. Münster, 1913. — R. CADIOU, Dictionnaires antiques dans l'œuvre d'Origène : REG (1932) 271-285. — K. PRÜMM, Mysterion von Paulus bis Origenes : ZkTh 61 (1937) 391-425. — E. KLOSTERMANN, Ueberkommene Definitionen im Werke des Origenes : ZNW 37 (1938) 52-61. — S. LAECHEL, Origen's Conception of Symbolon : AThR 34 (1952) 102-116.

Pour la philosophie d'Origène, voir : C. BIGG, The Christian Platonists of Alexandria, 2^e éd. Oxford, 1913. — G. ROSSI, Saggio sulla metafisica di Origene. Milan, 1929. — H. KOCH, Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Leipzig, 1932. — G. BARDY, Origène et l'aristotélisme : Mélanges G. Glotz. Paris, 1932, 75-83. — R. ARNOU, Le thème néoplatonicien et la contemplation créatrice chez Origène et chez saint Augustin : Greg (1932) 124-136. — J. STELZENBERGER, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Munich, 1933. — J. MURRAY, Origen, Augustine und Plotinus : Month 170 (1937) 107-117. — G. D. KILPATRICK, A Fragment of Musonius : CR (1949) 94. — G. BARDY, Post apostolos ecclesiarum magister : Revue du Moyen-Age latin 6 (1950) 313-316. — H. A. WOLFSON, The Philosophy of the Church Fathers. Cambridge (Mass.), 1956, 87-88, 270-280.

Si l'on compare les idées d'Origène à celles de Clément d'Alexandrie, il ne paraît pas d'abord que le premier partage toute l'estime du second à l'égard de la philosophie grecque. Jamais on ne rencontre dans ses écrits la formule familière à Clément : la philosophie grecque fut un guide vers le Christ. Dans une lettre à Grégoire, l'auteur du *Discours d'adieu* si enthousiaste, Origène conseille à son ancien élève de poursuivre ses études d'Écriture Sainte et de ne voir dans la philosophie qu'une matière préparatoire : « Puise à la philosophie grecque, je te prie, des leçons de caractère général ou susceptibles de préparer au christianisme. Tire de la géométrie et de l'astronomie ce qui peut servir à l'exposition de la Sainte Écriture. Les disciples des philosophes disent de la géométrie, de la musique, de la grammaire, de la rhétorique et de l'astronomie que ces sciences sont les servantes de la philosophie. Nous devons pouvoir affirmer la même chose de la philosophie elle-même par rapport au christianisme » (13, 1). Origène insiste donc davantage que Clément sur l'Écriture Sainte. Il eut cependant le tort de laisser inconsciemment la philosophie platonicienne exercer une trop forte influence sur sa théologie. Cette influence lui fit commettre de graves erreurs dogmatiques. Il soutient par exemple la théorie de la préexistence de l'âme humaine. L'autre écueil de son système est son interprétation allégorique de l'Écriture. Il serait faux de prétendre que cette méthode ne représentait pour lui qu'un moyen d'éliminer l'Ancien Testament, auquel il vouait, au contraire, le plus grand respect. Mais il est certain qu'avec cette méthode, il introduisit dans l'exégèse un subjectivisme dangereux, menant à l'arbitraire et à l'erreur. C'est pourquoi son enseignement fut aussitôt pris à partie. Les discussions connues sous le nom de « Controverses origénistes » sévirent particulièrement vers 300, 400 et 550. Origène eut d'abord pour adversaires Méthode de Philippi et Pierre d'Alexandrie, et pour défenseur, Pamphile de Césarée. La controverse se limita à des publications théologiques et n'entraîna pas d'intervention ecclésiastique officielle. Le conflit fut plus grave vers 400. Épiphane de Salamine et le patriarche d'Alexandrie, Théophile, attaquèrent sa doctrine. Épiphane la condamna dans un synode tenu près de Constantinople, et le pape Anas-

tase, dans une lettre pascale. Enfin, l'empereur Justinien I^{er} fit accepter par un concile tenu à Constantinople, en 543, un document contenant quinze anathèmes sur certaines des doctrines d'Origène, et recueillit la signature du pape Vigile (537-555) et de tous les patriarches (ES 203-211).

Études : G. FRITZ, Origenisme : DTC 11, 1565-1588. — F. DIEKAMP, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert. Münster, 1899. — A. D'ALÈS, Origenisme : DAP 3, 1228-1258. — K. HOLL, Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streites : SAB (1916) 226-275. — A. JÜLICHER, Bemerkungen zu der Abhandlung Holls : Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streites : SAB (1916) 56-275. — J. LANGE, Version syriaque de dix anathèmes contre Origène : Mus (1930) 7-16. — C. C. RICHARDSON, The Condemnation of Origen : Church History 6 (1937) 50-64. — M. VILLAIN, Rufin d'Aquilée. La querelle autour d'Origène : RSR (1937) 5-37, 165-195. — F. X. MURPHY, Rufinus of Aquileia. Washington, 1945, 59-81. — E. V. IVANKA, Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben. Vienna, 1948, 24-27, 99-104; *idem*, Zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Origenismus : BZ 44 (1951) 291-303. — J. LECLERCQ, Origène au XII^e siècle : Irénikon 24 (1951) 425-439.

Pour l'influence d'Origène sur les écrivains ecclésiastiques postérieurs, voir : R. REITZENSTEIN, Origenes und Hieronymus : ZNW 20 (1920) 90-93. — R. CADIOU, Origène et les « reconnaissances élémentaires » : RSR (1930) 506-528. — J. LEBRETON, Saint Cyprien et Origène : RSR (1930) 160-162. — G. BARDY, Saint Jérôme et ses maîtres hébreux : RB (1934) 145-164. — J. DANIELOU, Origène et Maxime de Tyr : RSR (1947) 359-361. — B. ALTANER, Augustinus und Origenes : HJG 70 (1951) 15-41.

I. SES ÉCRITS

Les controverses origénistes entraînèrent la disparition de la majeure partie de l'œuvre littéraire du grand Alexandrin. Le reste nous est parvenu généralement, non pas dans le texte grec original, mais dans des traductions latines. La liste complète des écrits d'Origène, ajoutée par Eusèbe à la biographie composée par son ami et maître Pamphile, est perdue également. D'après Jérôme (*Adv. Ruf.* 2, 22), qui en fit usage, les traités atteignaient le total de deux mille. Épiphane (*Haer.* 64, 63) estime que sa production littéraire comptait six mille livres. Nous ne connaissons les titres que de huit cents d'entre eux, énoncés dans une lettre de saint Jérôme à Paula (*Épist.*, 33). Origène n'aurait pas eu les moyens de publier une œuvre aussi vaste, sans l'appui d'amis fortunés. Il le

dut surtout à Ambroise, qu'il avait converti de l'hérésie valentinienne. En plaçant dans sa salle de conférences sept sténographes, ou même davantage, celui-ci lui permit de se lancer dans ses activités littéraires :

A partir de ce moment, Origène commença ses *Commentaires* sur les Écritures divines : Ambroise l'y excitait non seulement par mille exhortations et encouragements en paroles, mais encore en lui procurant très largement les secours dont il avait besoin. Plus de sept tachygraphes, en effet, étaient près de lui quand il dictait, se relayant les uns les autres aux temps fixés ; il n'avait pas moins de copistes, ainsi que des jeunes filles exercées à la calligraphie. Ambroise fournissait abondamment ce qui était nécessaire à la subsistance de tous (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 6, 23, 1-2).

Éditions : C. DE LA RUE, Paris, 1733-1750, 4 vol. Réimprimés dans MG 11-17. — C. H. E. LOMMATZSCH, Berlin, 1831-1848, 25 vol. — GCS, 12 vol. jusqu'ici, Leipzig, 1899-1955, éd. par P. KOETSCHAU, E. KLOSTERMANN, E. PREUSCHEN, W. A. BAHRENS, M. RAUER et L. FRUECHTEL. — *Morceaux choisis* : J. A. ROBINSON, The Philocalia of Origen. Cambridge, 1893.

Traductions : *Anglaises* : F. CROMBIE, ANL 10, 23; ANF 4; A. MENZIES, ANL additional volume; A. MENZIES-J. PATRICK, ANF 6. *Morceaux choisis* : G. LEWIS, Origen. The Philocalia. Edinburgh, 1911. — R. B. TOLLINSON, Selections from the Commentaries and Homilies of Origen (SPCK). London, 1929. — H. CHADWICK and J. E. OULTON, Alexandrian Christianity. Selections from Clement and Origen (LCC 2), London, 1954. — *Allemand* : P. KOETSCHAU, BKV² 48, 52, 53. *Morceaux choisis* : H. U. V. BALTHASAR, Origenes : Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften. Salzburg, 1938, 2^e éd. 1951. — *Français* : L. DOUTRELEAU, SCH 7; P. FORTIER, SCH 16; A. MÉHAT, SCH 29; O. ROUSSEAU, SCH 37. *Morceaux choisis* : G. BARDY, Origène (Les moralistes chrétiens). Paris, 1931. — *Hollandais* : H. U. MEYBOOM, Oudechristelijke geschriften in Nederlandsche vertaling, deel 31, 34-38. — Les traductions séparées sont mentionnées avec les ouvrages particuliers.

Étude : A. SUMMUS, Die Ueberlieferung der griech. christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert. Munich, 1949, 110-123.

1. Critiques textuelle

La majeure partie de la production littéraire d'Origène est

consacrée à la Bible. Elle lui mérite le titre de fondateur de la science biblique. Ses *Hexaples* (ou Bible sextuple) représentent la première tentative effectuée pour établir un texte critique de l'Ancien Testament. Ce fut une œuvre immense. Origène lui voua sa vie entière. Il disposa en six colonnes parallèles le texte hébreu de l'Ancien Testament en caractères hébraïques, le même texte hébreu en caractères grecs, de manière à fixer la prononciation, la traduction grecque d'Aquila, juif de l'époque d'Hadrien, la traduction grecque de Symmaque, juif contemporain de Septime Sévère, la traduction grecque des Septante et, enfin, celle du juif Théodotion (vers 180 après J.-C.). L'œuvre critique d'Origène consistait à marquer dans la cinquième colonne le texte des Septante de certains signes indiquant ses relations avec l'original hébreu. Ainsi, l'obèle (÷) représentait les additions, l'astérisque (*) les lacunes, qui devaient être complétées par l'une des autres versions, habituellement celle de Théodotion. D'après Eusèbe, Origène publia aussi une édition ne comprenant que les quatre textes grecs, désignée sous le nom de *Tétraples*. Elle se rapportait probablement aux livres démunis de correspondant hébraïque. Il ajouta, dans la partie des *Hexaples* consacrée aux Psaumes, trois autres versions. Le nombre des colonnes s'élevait ainsi à neuf, transformant les *Hexaples* en *Ennéaples*. De cette œuvre colossale, il ne reste que de courts fragments. L'ensemble ne fut probablement jamais recopié. Il demeura durant des siècles, dans la bibliothèque de Césarée, à la disposition des savants. C'est là que saint Jérôme le consulta et il note que cet exemplaire est le seul qu'il ait jamais vu (*Commentarioli in Ps.*, éd. Morin, 5). La cinquième colonne, qui contenait le texte des Septante, fut reproduite à beaucoup d'exemplaires. Il en existe une traduction syriaque presque complète, qui remonte au sixième siècle. Il serait faux cependant de prétendre, comme on l'a fait, que cette seule partie de l'œuvre d'Origène fut recopiée. Le savant italien Giovanni Mercati a découvert dans un palimpseste de la Bibliothèque Ambrosienne de Milan, des fragments d'une transcription des *Hexaples*, contenant les psaumes, mais où manquait la première colonne. Deux feuilles de vélin, trouvées dans le débris de l'ancienne synagogue du Caire et conservées à la Biblio-

thèque de Cambridge, donnent le texte des *Hexaples* pour le psaume XXII. Il faut ajouter encore des extraits conservés dans quelques manuscrits grecs de l'Ancien Testament et chez certains Pères de l'Église.

Fragments : B. DE MONTEAUCON, *Hexaplorum Origenis quae supersunt*. Paris, 1713, 2 vol. — MG 15-16. — F. FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*. Oxford, 1867-1875, 2 vol. — E. KLOSTERMANN, *Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik*. Leipzig, 1894, 50-74. — G. MERCATI, *Un palimpsesto Ambrosiano dei Salmi Esapli*. Turin, 1896; *idem*, *Note di letteratura biblica e cristiana antica* (ST 5). Rome, 1901.

Études : C. TAYLOR, *Hexapla* : *Dictionary of Christian Biography* 3, 14-23; *idem*, *Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests from the Taylor-Schlechter Collection, including a fragment of the twenty-second Psalm according to Origen's Hexapla*. Cambridge, 1900, 1-50. — H. B. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, 2^e éd. Cambridge, 1902, 59-76. — H. H. HOWORTH, *The Hexapla and Tetrapla of Origen* : *Proceedings of the Society of Bibl. Archaeology* 24 (1902) 147-17. — J. HALÉVY, *L'origine de la transcription du texte hébreu en caractères grecs dans les Hexaples d'Origène* : JA (1901) I, 335-341. — A. RAHLES, *Studie über den griechischen Text des Buches Ruth* : NGWG (1922) 47-163. — O. PRETZL, *Der hexaplarische und tetraplarische Septuagintatext des Origenes in den Büchern Josua und Richter* : BZ 30 (1930) 262-267. — B. H. STREETER, *Origen and the Caesarean Text* : JThSt (1935) 178-180. — H. M. ORLINSKY, *The Columnar Order of the Hexapla* : *Jewish Quart. N.S.* 27 (1936) 137-149. — O. PROCKSCH, *Tetraplarische Studien* : *Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft* 53 (1935) 240-269; 54 (1936) 61-90. — W. E. STAPLES, *The Second Column of Origen's Hexapla* : *Journal of the American Oriental Society* 59 (1939) 71-80. — H. DOERRIES, *Zur Geschichte der Septuaginta im Jahrhundert Konstantins* : ZNW (1940) 1-48, 57-110. — G. MERCATI, *Nuove note* (ST 95). 1941, 85-91, 139-150. — F. KENYON, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*. New York, 1941, 57-60. — G. MERCATI, *Note di letteratura biblica* : *Vivre et penser. Recherches d'exégèse et d'histoire* I. Paris, 1941, 5-15. — G. MERCATI, *Il problema della colonna II dell' Esaplo* : Bibl 28 (1947) 1-30, 173-215. — P. E. KAULE, *The Cairo Geniza*. Oxford, 1947 (ch. 3). — J. BARTHÉLÉMY, *Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante* : RBibl 60 (1953) 18-29. — A. F. J. KLAJS, *De reactie van de Kerk op Origenes' Hexapla* : NTT 7 (1953) 296-302. — C. T. FRITSCH, *The Treatment of the Hexaplaric Signs in the Syro-Hexaplar of Proverbs* : JBL 72 (1953) 169-181. — P. KAULE, *Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften* : ThLZ 79 (1954) 82-94.

2. Ouvrages exégétiques

Origène est le premier exégète de l'Église catholique qui

fit œuvre scientifique. Il écrivit sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament et sous trois formes différentes : les scholia, brèves explications de passages difficiles, les homélies et les commentaires.

1. *Les Scholia* (σχόλια, σημειώσεις, *excerpla, commaticum genus*).

D'après saint Jérôme (*Epist.*, 33), Origène écrivit des scholia sur l'Exode, le Lévitique, Isaïe, les psaumes 1-15, l'Ecclesiaste et l'Evangile de saint Jean. Rufin incorpora plusieurs scholia sur les Nombres dans sa traduction des homélies d'Origène sur ce même livre (*Rufin, Interp. hom. Orig. in Num. Prol.*). Aucun ne nous est parvenu en entier. C. Diobouniotis et A. Harnack ont édité un écrit qu'ils donnaient pour des scholies d'Origène sur l'Apocalypse de saint Jean. Il ne mérite pas cependant cette qualification, car il combine des notes plus ou moins longues sur des passages difficiles de l'Apocalypse, tirés de Clément d'Alexandrie, d'Irénée et d'Origène. On a découvert encore plusieurs fragments des scholia dans les *Chânes* et dans la *Philocalie*, l'anthologie d'Origène rassemblée par saint Basile et saint Grégoire de Nazianze.

Bibliographie : MG 12-13; 17, 9-370. — PITRA, *Analecta sacra* 2, 349-483; 3, 1-588. — J. A. CRAMER, *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum*. Oxford, 1838-1844, 8 vol. — C. DIOBOUNIOTIS und A. HARNACK, *Der Scholienkommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis* (TU 38, 3). Leipzig, 1911. — C. H. TURNER, *The Text of the Newly Discovered Scholia of Origen on the Apocalypse* : JThSt (1912) 386-397. — A. DE BOYSSON, *Avons-nous un commentaire d'Origène sur l'Apocalypse?* : RBibl 10 (1913) 555 sq. — C. H. TURNER, *Origen, Scholia in Apocalypsin* : JThSt 25 (1924) 1-16. — H. STRATHMANN, *Origenes und die Johannesoffenbarung* : NKZ 34 (1923) 228-236. — E. SKARD, *Zum Scholienkommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis* : SO, fasc. 15-16 (1936) 204-208. — M. RICHARD, *Une scolie d'Origène indûment attribuée à Denys d'Alexandrie* : RHE (1937) 44-46.

2. *Les Homélies* (ὁμιλῖαι, *tractatus*).

Les homélies sont des sermons sur des chapitres ou des passages choisis de la Bible, donnés par Origène dans le cadre des assemblées liturgiques. Il prêchait, d'après Socrate (*Hist.*

eccl., 5, 22), les mercredis et les vendredis, mais son biographe Pamphile rapporte qu'il le faisait presque quotidiennement. Il laissa ainsi des sermons sur la quasi totalité des livres saints. Malgré cette abondance, vingt homélies seulement sur Jérémie et une sur I Sam., 28, 3-25 (la pythonisse d'Endor) ont survécu dans le texte grec. On a découvert, il y a quelques années, des fragments grecs de la section finale de la trente-cinquième homélie sur Luc, et ses vingt-cinq sermons sur Matthieu. Une traduction latine de Rufin conserve seize homélies sur la Genèse, treize sur l'Exode, seize sur le Lévitique, vingt-huit sur les Nombres, vingt-cinq sur Josué, neuf sur les Juges et neuf sur les psaumes. Une autre traduction latine due à saint Jérôme nous apporte encore deux homélies sur le Cantique des Cantiques, neuf sur Isaïe, quatorze sur Ezéchiel, et surtout trente-neuf sur l'Evangile de saint Luc. Saint Hilaire de Poitiers conserve en latin des fragments de la vingt-cinquième homélie sur Job, et un auteur inconnu, une autre sur I Sam., 1-2, en latin également. Il existe aussi des morceaux de Jérémie, Samuel 1-2, Rois 1-2, I Corinthiens et Hébreux. Il est possible d'identifier dans les *Catenae* un grand nombre d'extraits en grec et en latin, qui seront édités au fur et à mesure que cette source sera exploitée et publiée. Cependant, ce que représente la perte est immense. Sur 574 homélies, 20 seulement ont survécu dans le texte grec original et, pour 388, nous ne possédons même pas aujourd'hui une traduction latine. Celles qui restent, cependant, sont infiniment précieuses, car elles révèlent leur auteur sous un jour nouveau. Il cherche à puiser dans l'interprétation de l'Écriture une nourriture spirituelle pour l'édification des fidèles et le bien des âmes. Ces écrits appartiennent donc plutôt à l'histoire de la spiritualité qu'à la science biblique. La contribution d'Origène dans ce domaine fut gravement négligée, jusqu'au jour où W. Völker et A. Lieske attirèrent l'attention sur ces trésors cachés. La manière, la disposition et la forme extérieure de ces études montrent une très grande simplicité et ne portent pas la trace d'un appareil rhétorique. Le ton de la conversation y prédomine. Les homélies restantes trahissent le langage parlé, tel que le relèvent les tachygraphes.

Il convient de mentionner ici une découverte récente. Le

codex, trouvé à Toura en 1911, qui contient la *Discussion avec Héraclide* d'Origène (cf. plus loin p. 78), conserve aussi deux homélies d'Origène *Sur Pâques* qui étaient perdues. Le texte en est malheureusement mutilé et n'a pas encore été édité. À juger par plusieurs passages, publiés récemment par Nautin (SCH 36), ces homélies paraissent très intéressantes. Dans la première, Origène rejette l'étymologie populaire prévalant alors, qui faisait dériver *Pascha* du mot grec πάσχειν, *souffrir*, — étymologie adoptée par Irénée, Tertullien et Hippolyte. D'après Origène, l'unique explication correcte du mot *Pascha* est l'hébreu *passer*, qui correspond au grec διάβασις, signifiant *passage*. Pâques est donc le passage des Chrétiens des ténèbres à la lumière. O. Guéraud prépare une édition critique de ces homélies pascals.

Éditions : Homélies sur Jérémie : E. KLOSTERMANN, GCS 6 (1901) 1-232. — Homélies sur la Genèse, l'Exode et le Lévitique : W. A. BAEHRENS, GCS 29 (1920) dans la traduction de Rufin. — Homélies sur Nombres, Josué et les Juges : W. A. BAEHRENS, GCS 30 (1921) dans la traduction de Rufin. — Homélies sur Samuel I, le Cantique des cantiques, Isaïe, Jérémie et Ézéchiel : W. A. BAEHRENS, GCS 33 (1925) dans les traductions de Rufin et de Jérôme. — Homélies sur Luc, fragments grecs et traduction de Jérôme : M. RAUER, GCS 35 (1941). — E. KLOSTERMANN, Eustathius von Antiochien und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor (KT 83). Bonn, 1913. — E. KLOSTERMANN, Ausgewählte Predigten I : Origenes Homilie X über den Propheten Jeremias. VII über Lukas, XXI über Josua (KT 4). 2^e éd. Bonn, 1914.

Traductions : Françaises : L. DOUTRELEAU, Homélies sur la Genèse, introd. de H. de Lubac (SCH 7). Paris, 1944. — P. FORTIER, Origène, Homélies sur l'Exode, notes de H. de Lubac (SCH 16). Paris, 1947. — A. MÉNAT, Origène, Homélies sur les Nombres (SCH 29). Paris, 1951. — O. ROUSSEAU, Homélies sur le Cantique des cantiques (SCH 37). Paris, 1953. — P. NAUTIN, Homélies pascals II. Trois Homélies dans la tradition d'Origène (SCH 36). Paris, 1953. — Anglaises : R. B. TOLLINGTON, Selections from the Commentaries and Homilies of Origen (SPCK). London, 1929. — Allemande : F. A. WINER, Origenes und die Predigt der drei ersten Jahrhunderte. Leipzig, 1893.

Études : On trouvera une table contenant les homélies conservées dans : Dictionary of Christian Biography 4, 104-118. — F. BARTH, Prediger und Zuhörer im Zeitalter des Origenes : Aus Schrift und Geschichte. Festschrift für Orelli. Basel, 1898, 24-58. — W. A. BAEHRENS, Ueberlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum Alten Testament (TU 3. Reihe, 12, 1). Leipzig, 1916. — W. A. BAEHRENS, Die

neunte fragmentarische Jesaiashomilie des Origenes, eine Fälschung : ThLZ 49 (1924) 263-64. — G. BARDY, Un prédicateur populaire au III^e siècle : RAp 45 (1927) 513-526, 679-698. — O. DOBIACHE-ROJDESTVENSKY, Le Codex Q. v. l. 6-10 de la bibliothèque publique de Leningrad (deux homélies d'Origène) : Speculum (1930) 21-48. — M. RAUER, Form und Ueberlieferung der Lukas-Homilien des Origenes (TU 47, 3). Leipzig, 1933. — A. VOGLIANO, Frammenti di due omelie di Origene : BNJ 15 (1939) 130-136. — G. MORIN, Les homélies latines sur Matthieu attribuées à Origène : RB (1942) 3-11. — A. MEUNIER, Hieronymus' vertaalwijze in Origenes' Jeremiahomilien. Thèse. Louvain, 1943. — F. X. MURPHY, Rufinus of Aquileia. His Life and His Works. Washington, 1945, 111-112, 213-217. — M. STENZEL, Das erste Samuelbuch in den lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum Alten Testament : Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft 61 (1945-1948) 30-43. — R. M. GRANT, More Fragments of Origen? : CV (1948) 243-247; *idem*, New Fragments of the Homilie of Origen : VC 2 (1948) 161-162. — P. COURCELLE, Fragments patristiques de Fleury-sur-Loire : Mélanges Grat. Paris, 1949, II, 145-157 (Fragments d'homélies sur le Lévitique). — S. LÄUCHLI, Eine alte Spur von Joh. VIII, 1-11 : TZ 6 (1950) 151. — O. GUÉRAUD, Une page d'Origène chez Procope de Gaza : Journal of Egyptian Archaeology 40 (1954) 63-67.

3. Les Commentaires (τόμοι, volumina).

Dans les homélies, Origène vise, comme nous l'avons vu, l'édification des fidèles. Il s'applique, au contraire, dans ses commentaires, à donner une exégèse scientifique. On y trouve un mélange extraordinaire de notes philosophiques, textuelles et historiques, s'ajoutant à des remarques d'ordre théologique ou philosophique. Origène s'intéresse avant tout au sens mystique, et non au sens littéral. Il le découvre par l'application de la méthode allégorique. Malgré bien des erreurs d'interprétation, il saisit la signification profonde des livres bibliques d'une manière qui prouve chez lui la richesse de ce don de pénétration spirituelle, qui fait défaut à tant d'écrivains ecclésiastiques postérieurs. Malheureusement, ces commentaires abondants sont encore moins bien conservés que les homélies. Aucun n'a survécu en entier.

a) Du *Commentaire sur saint Matthieu*, qu'il composa en 224 à Césarée, nous ne possédons en grec que huit livres sur vingt-cinq. Ce sont les livres 10-17, qui traitent de Matthieu 13, 36 à 22, 33. Une traduction anonyme supplée dans une

large mesure à cette perte. Elle conserve le commentaire de Matthieu 16, 13 à 27, 65 (*Commentariorum in Matth. series*).

Éditions : E. KLOSTERMANN, GCS 38 (1933) 1-299 Traduction latine; 40 (1935) 1-703 Texte grec; 41, 1 (1941) Fragments, 41, 2 (1955) par E. KLOSTERMANN et L. FRUCHTEL : Suppléments et index.

Traduction : Anglaise : J. PATRICK, ANF 4, 409-512.

Études : E. KLOSTERMANN, Zur Matthauserklärung des Origenes und des Petrus von Laodicea : ZNW (1911) 287 sq. — H. SMITH, Catenae Fragments of Origen's Commentary on Matthew : JThSt 17 (1916) 101 sq. — J. P. ARENDZEN, Origen, In Matt. 1, 14, 16 (Divorce) : JThSt 20 (1919) 237 sq. — E. KLOSTERMANN und E. BENZ, Zur Ueberlieferung der Matthäuserklärung des Origenes (TU 47, 2), Leipzig, 1932. — E. KLOSTERMANN, ZNW (1932) 312 (in Mt. ser. 89). — R. DEYRESSÉ, Pro Theodoro (sur Matth. 8, 6 sq.) : RBibl (1932) 261-263. — A. SOUTER, The Anonymous Latin Translation of Origen on St. Matthew XXII, 34 to the end and Old Latin Ms. q of the Gospels : JThSt (1934) 63-66. — V. G. TASKER, The Text of St. Matthew used by Origen in his Commentary on St. Matthew : JThSt (1937) 60-64. — J. REUSS, Origenes-Fragmente in Matthauskatenen : Bibl 20 (1939) 401-414. — E. KLOSTERMANN, Formen der exegetischen Arbeiten des Origenes : ThLZ 72 (1947) 203-208. — K. W. KIM, The Matthean Text of Origen in his Commentary on Matthew : JBL (1949) 125-139.

b) Nous possédons aussi en grec huit livres de son *Commentaire* sur saint Jean, qui en comprenait au moins vingt-deux et était dédié à son ami Ambroise. Origène en composa probablement les quatre premiers volumes à Alexandrie, entre 226 et 229, le cinquième peut-être lors de son voyage en Orient en 230-231. Le sixième fut interrompu par son exil l'année suivante, et le reste fut achevé à Césarée. Cet ouvrage est très important pour l'étude de la mystique d'Origène et de sa notion de la vie intérieure.

Éditions : A. E. BROOKE, The Commentary of Origen on St. John's Gospel. The text revised with a critical introduction, Cambridge, 1896, 2 vol. E. PREUSCHEN, GCS 10 (1903) 1-574.

Traduction : Anglaise : A. MENZIES, Origen's Commentary on the Gospel of John, ANF 9, 297-408.

Études : P. KOEISCHAU, Beiträge zur Textkritik von Origenes' Johanneskommentar (TU 28, 2), Leipzig, 1905. — J. J. MAYBIER, La procession du Logos d'après le Commentaire d'Origène sur l'Évangile de saint Jean : BLE (1934) 3-16, 49-70. — R. V. G. TASKER, The Text of the Fourth

Gospel used by Origen in his Commentary on John : JThSt (1936) 146-155.

c) Origène composa encore un *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, en quinze livres. Il ne reste que des fragments du texte grec original. Ils figurent sur un papyrus découvert à Toura près du Caire en 1941, dans la *Philocalie*, chez saint Basile, dans les *Catenae* et dans un manuscrit de la Bible trouvé au Mont Athos par E. von der Goltz. Nous possédons de ce commentaire une traduction très libre de Rufin. Elle ne comprend que dix livres et substitue une version latine de l'Épître aux Romains au texte grec dont se servait Origène. Le *Commentaire sur l'Épître aux Romains* est antérieur, semble-t-il, à celui sur saint Matthieu et date probablement d'avant 244.

Éditions : MG 14. — O. BAUERNEFELD, Der Römerbrieftext des Origenes nach dem Codex 184 B 64 des Athosklosters Lawra, untersucht und herausgegeben (TU 44, 3), Leipzig, 1923.

Traduction : A. H. WRATISLAW, Exegesis of Romans VIII, 18-25 : Journal of Sacred Literature 3^e sér. 12 (1860-1861) 410-420.

Études : A. RAMSBOTHAM, The Commentary of Origen on the Epistle to the Romans : JThSt 13 (1912) 209-224, 357-368; 14 (1913) 10-22 : Greek fragments from the catenae. — G. WILBRAND, Ambrosius und der Kommentar des Origenes zum Römerbriefe : BiZ 8 (1910) 26-32. — G. BARDY, Le texte de l'épître aux Romains dans le commentaire d'Origène-Rufin : RBibl (1920) 229-241. — O. BAUERNEFELD, loc. cit. — K. STAAB, Neue Fragmente aus dem Kommentar des Origenes zum Römerbrief : BiZ 18 (1928) 72-83 : Quinze fragments inconnus jusqu'ici dans Cod. Vindob. gr. 166, saec. XIV. — C. VERFAILLIE, La doctrine de la justification dans Origène d'après son commentaire de l'épître aux Romains, Strasbourg, 1926. — F. X. MURPHY, Rufinus of Aquileia, Washington, 1945, 192-194. — O. CULMANN, Die neuesten Papyrusfunde von Origenestexten und gnostischen Schriften : TZ 5 (1949) 153-157. — J. SCHERER, Une leçon méconnue de Cor. 12, 19 et son interprétation marcionite : The Journal of Juristic Papyrology 4 (1950) 229-233. — K. H. SCHULKE, Erwählung und Freiheit im Römerbrief nach der Auslegung der Väter : ThQ 131 (1951) 17-31, 189-207.

d) Des nombreuses études d'Origène sur l'Ancien Testament, nous possédons seulement une partie de son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, les livres 1-4, dans une traduction latine de Rufin, datant de 410. Origène composa,

semble-t-il, les cinq premiers livres à Athènes vers 240. Les cinq autres le furent peu après, à Césarée (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 6, 32, 2). Saint Jérôme, qui traduisit deux homélies sur le Cantique des Cantiques, considère ce commentaire comme l'œuvre exégétique la plus importante du grand alexandrin. Dans la préface de sa traduction, il déclare : *Origenes cum in caeteris libris omnes vicerit, in Cantico canticorum ipse se vicit*. L'interprétation allégorique d'Origène reconnaît en Salomon une figure du Christ. Dans les deux sermons qui nous restent dans la traduction de saint Jérôme, l'Épouse est surtout la figure de l'Église. Au contraire, le commentaire, dans la traduction de Rufin, considère plutôt comme l'Épouse du Christ toutes les âmes individuelles des chrétiens.

Edition : W. A. BAETRENS, GCS 33 (1925).

Traduction : Anglaise : R. B. TOLLINGTON, *Selections from the Commentaries and Homilies of Origen*. London, 1929 (extraits).

Études : W. RIEDEL, *Die Auslegung des Hohen Liedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche*. Leipzig, 1898, 52-66. — M. FAULHABER, *Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Katenen* : *Theol. Studien der Leo-Gesellschaft* 4 (1902) 38 sq., 46 sq. — L. M. MELIKSET-BEKOV, *Commentaire d'Origène sur le Cantique des cantiques de Salomon dans une version vieille-arménienne* : *Bull. Inst. caucasian hist. et arch.* Tiflis, 1926, 4, 10-14. — L. WELSERHEIM, *Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Liede* : *ZkTh* 70 (1949) 393-449. — A. DE BROUWER, *Note critique sur un passage du commentaire d'Origène sur le Cantique* : *RB* (1949) 202-203. — H. PÉTRÉ, *Ordinata caritas. Un enseignement d'Origène sur la charité* : *RSR* 42 (1954) 40-57.

4. Les Commentaires perdus.

Origène composa encore treize livres sur la Genèse, quarante-six sur quarante et un Psaumes, trente sur Isaïe, cinq sur les Lamentations, qu'Eusèbe connaissait (*Hist. eccl.*, 6, 24, 2), vingt et un sur Ezéchiel, au moins vingt-six, mentionnés par Eusèbe (*ibid.*, 6, 32, 2) sur les petits prophètes, quinze sur Luc, cinq sur les Galates, trois sur les Éphésiens et d'autres encore sur les Philippiens, les Colossiens, les Thessaloniens, les Hébreux, Tite et Philémon. De tous ces écrits, il ne subsiste que de rares fragments dans les *catenae*, les manus-

crits de la Bible et les citations d'écrivains ecclésiastiques postérieurs. Sur 291 commentaires, 275 sont perdus en grec et bien peu ont survécu dans des traductions latines. Des fragments grecs d'un commentaire sur les livres des Rois ont été découverts à Toura en 1941. Un commentaire sur Job en trois livres, attribué à Origène, et conservé dans une traduction latine, n'est pas authentique.

Fragments : MG 11-14. — E. KLOSTERMANN, GCS 6 (1901) 233-279 *Lamentations*; 281-304 *Samuel and Kings*.

Études : C. H. TURNER, *Notes on the Text of Origen's Commentary on I Corinthians* : *JThSt* 10 (1908-1909) 270-276. — G. RIETZ, *De Origenis prologis in Psalterium questiones selectae*. Diss. Jena, 1914. — A. WAGNER, *Die Erklärung des 118. Psalmes durch Origenes*. Linz, 1916-1921. — A. HARNACK, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes* (TU 42, 3-4). Leipzig, 1919. — R. DRAGUET, *Un commentaire grec arien sur Job* : *RHE* 20 (1924) 38-65. — P. GLAUB, *Ein Bruchstück des Origenes über Genesis 1, 28* (*Mitteilungen aus der Papyrusammlung der Giessener Universitätsbibliothek* II). Giessen, 1928. — W. SCHUBART, *Christliche Predigten aus Aegypten* : *Mitteilungen des Deutschen Instituts für ägyptische Altertumskunde*. Cairo, 1930, 93-105 (Gen. 1, 28). — R. DEVREESSE, *Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque* : Origène : *RBibl* (1935) 166-191. — R. CADIOU, *Commentaires inédits des Psaumes. Étude sur les textes d'Origène contenue dans le ms. Vindobonensis 8*. Paris, 1936. — H. U. VON BALTHASAR, *Die Hiera des Evagrius (et les commentaires attribués à Origène)* : *ZkTh* (1939) 86-106, 181-206. — F. X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia*. Washington, 1945, 186-191 : *Commentaries on the Heptateuch*.

3. Les écrits apologétiques

L'écrit apologétique le plus important d'Origène est son traité *Contre Celse* (Κατὰ Κέλσου, *Contra Celsum*). Il réfute le *Discours véritable* (Ἀληθὴς λόγος), une attaque du christianisme écrite par le philosophe païen Celse vers 178. L'ouvrage de Celse a disparu, mais il est possible de le reconstituer presque complètement à l'aide des citations d'Origène. Celse se proposait de convertir les chrétiens en ruinant à leurs propres yeux le crédit de leur religion. Il ne reprend pas les calomnies populaires. Il a étudié son sujet, lu la Bible et un grand nombre d'ouvrages chrétiens. Il sait en quoi les gnosti-

ques se distinguent du corps principal de l'Église. C'est un adversaire plein de ressources, qui fait preuve d'une grande habileté et ne passe aucun argument possible contre la foi. Il attaque d'abord celle-ci sous le biais du judaïsme, au cours d'un dialogue où un juif expose ses objections contre Jésus. Celse prend ensuite la parole directement. Il prend à partie, dans une attaque massive, les croyances juives et chrétiennes. Il tourne en ridicule l'idée d'un Messie et voit en Jésus un imposteur et un magicien. Philosophe platonicien, il proclame la supériorité sans conteste de la religion et de la philosophie des Grecs. Il soumet l'Évangile à une âpre critique, particulièrement tout ce qui se rattache à la résurrection du Christ. Ce sont les apôtres et leurs successeurs, affirme-t-il, qui ont inventé ces superstitions. Il ne rejette pas tout ce qu'enseigne le christianisme. La morale chrétienne par exemple, et la doctrine du Logos trouvent grâce à ses yeux. Il admet que le christianisme poursuive son existence, si ses adeptes consentent à abandonner leur isolement politique et religieux et à se soumettre à la religion commune de Rome. Il s'inquiète surtout de voir les chrétiens introduire un schisme dans l'État et affaiblir l'Empire par la division. En conclusion, il exhorte donc les chrétiens à « aider l'empereur et travailler avec lui au maintien de la justice, à combattre pour lui, et, s'il le demande, combattre sous ses ordres et porter les armes pour lui, à prendre des charges dans le gouvernement du pays, si on le leur demande, pour protéger les lois et secourir la religion » (8, 73-75).

Le *Discours Vérable* ne paraît pas avoir troublé profondément ses destinataires. Les auteurs chrétiens du temps de Celse n'y font jamais allusion. Vers 246, Ambroise, l'ami d'Origène, pria celui-ci de le réfuter, de peur que certaines des propositions captieuses de Celse ne risquent de faire du mal. Origène n'avait jamais entendu parler de cet écrit ni de son auteur. Il douta tout d'abord de l'utilité de cette réfutation :

Lorsque de faux témoins portaient témoignage contre notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, il gardait le silence. Aux accusations, il ne donnait aucune réponse. Il jugeait que sa vie tout entière et ses actions parmi les

juifs constituaient une réfutation bien supérieure à toute réplique au faux témoignage et à toute défense contre les accusations. Je ne sais, mon pieux Ambroise, pourquoi tu désires que j'écrive une réplique aux accusations mensongères de Celse contre les chrétiens et à ses attaques contre la foi des Églises, dans son traité. Les faits eux-mêmes ne fournissent-ils pas une réfutation évidente, et la doctrine, une réponse supérieure à n'importe quel écrit ? Cette réplique-là a raison des propos mensongers et ne laisse aux accusations ni crédibilité ni validité (*Contra Celsum*, préface 1).

Je ne sais en quel cas tenir celui qui demande dans des livres des arguments répondant aux accusations de Celse contre les chrétiens, pour n'être pas ébranlé dans sa foi, mais confirmé en elle. Néanmoins, puisque, dans le nombre de ceux qui passent pour des fidèles, on peut en trouver dont la foi risque d'être ébranlée et ruinée par les écrits de Celse, mais qu'il est possible de préserver par une réfutation de ses affirmations, nous avons cru devoir céder à ton injonction et donner une réponse au traité que tu nous as envoyé. Mais je pense que personne, s'il est tant soit peu avancé en philosophie, n'admettra que ce traité soit un « Discours Vérable », comme Celse l'a intitulé (*ibid.*, 4).

Ce livre n'a donc pas été composé à l'intention des chrétiens éprouvés. Il est destiné à ceux qui n'ont pas commencé à goûter la foi au Christ ou à ceux qui, d'après l'expression de saint Paul (*Rom.*, 14, 1) sont « faibles dans la foi » (*ibid.*, 6).

Par ces mots, Origène indique à l'intention de qui et pour quel motif il entreprit cette réfutation, au moment où il dépassait la soixantaine (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 6, 36, 1). Sa méthode consiste à suivre point par point les arguments de Celse. Il ne faut donc pas s'étonner que sa réponse à la critique manque ici ou là de force et quelquefois de largeur de vue. Malgré cela, l'impression dominante est celle d'une conviction religieuse profonde et d'une pensée où la science et la foi s'unissent d'une façon si parfaite que l'objecteur païen disparaît dans l'ombre et que le lecteur se trouve conquis par la sérénité de

la réplique et sa dignité de ton. Celse, vrai Grec, fier des conquêtes de la philosophie hellénistique, « et avec une apparence de vérité, ne reproche pas au christianisme son origine barbare. Il loue, au contraire, les Barbares pour leur aptitude à découvrir des doctrines. Mais il ajoute que les Grecs sont plus aptes que tous les autres à juger, établir et mettre en pratique les découvertes des nations barbares » (*Contra Cels.*, 1, 2). Origène lui répond de la façon suivante :

(L'Évangile) possède une démonstration qui lui appartient en propre, plus divine que celle des Grecs, établie par la dialectique. L'apôtre appelle cette méthode plus divine manifestation « de l'Esprit et de puissance ». De « l'Esprit » : elle le doit aux prophéties, qui suffisent à donner la foi à quiconque les lit, spécialement en ce qui concerne le Christ. Elle est aussi une manifestation « de puissance », à cause des signes et des merveilles qui ont été accomplis. On peut le prouver de bien des façons, particulièrement par les traces qui en restent chez ceux qui règlent leur vie selon les préceptes de l'Évangile (*ibid.*).

La divinité du Christ se prouve non seulement par les merveilles qu'il a accomplies (2, 48), les prophéties qu'il a réalisées (1, 50), mais encore par la puissance du Saint-Esprit qui opère dans les chrétiens :

Il subsiste encore parmi les chrétiens des traces de ce Saint-Esprit qui apparut sous la forme d'une colombe. Ils chassent les esprits mauvais, accomplissent de nombreuses guérisons, prédisent certains événements, selon la volonté du Logos. Celse ou le juif qu'il met en scène peuvent tourner en ridicule ce que je vais dire, je le dirai néanmoins : beaucoup se sont convertis au christianisme pour ainsi dire contre leur volonté. Un esprit avait soudain transformé leurs âmes. Ils les arrachait à l'aversion qu'ils nourrissaient contre cette doctrine, en les disposant à mourir pour sa défense (1, 46).

La foi dans le Christ et la doctrine chrétienne présupposent la grâce :

La parole de Dieu (I *Cor.*, 2, 4) déclare que la prédica-

tion, toute vraie et digne de foi qu'elle soit en elle-même, n'est pas suffisante pour toucher le cœur humain. Il faut aussi que Dieu communique une certaine puissance à l'orateur et qu'une grâce fleurisse dans ses paroles. Seule l'opération divine explique ce qui se passe chez ceux qui parlent avec efficacité. Le prophète dit dans le psaume 67 : « Le Seigneur donnera à ceux qui prêchent de parler avec puissance. » Admit-on que chez les Grecs on puisse trouver les mêmes doctrines que dans nos Écritures, ces doctrines n'en posséderaient pas pour autant le même pouvoir d'attirer et de disposer les âmes des hommes à les observer (6,2).

Il est particulièrement intéressant de voir comment Origène répond à Celse sur l'attitude à garder envers le pouvoir civil. Les liens étroits qui unissent la structure de l'Empire romain à la religion païenne ont obligé les chrétiens à se montrer très réservés en tout ce qui présente un caractère politique. Celse insiste sur la loi et sur l'autorité du pouvoir séculier. Origène souligne, au contraire, que l'obéissance à ses ordres n'est exigible que dans la mesure où ceux-ci ne contredisent pas la loi divine. Celse affiche un patriotisme ardent. Origène fait plutôt figure de cosmopolite. L'histoire des nations et des empires se ramène pour lui à celle de la conduite de Dieu sur l'humanité. Dans sa réponse à Celse à ce sujet, Origène est visiblement influencé par Platon, qui ne donnait pas pour fin à l'État l'accroissement de sa propre puissance, mais l'expansion de la civilisation et de la culture.

Ainsi refuse-t-il de rechercher la faveur des autorités civiles :

Celse remarque : « Quel mal y a-t-il à gagner la faveur des autorités de la terre, entre autres, des princes et rois humains ? Ils ont reçu, en effet, leur autorité par l'intermédiaire des dieux » (8,63).

Il n'existe qu'un seul être dont nous devons rechercher la faveur, dont nous devons implorer la bienveillance — le Dieu qui est au-dessus de tout : on obtient sa grâce par la piété et la pratique de toute vertu. Si on veut nous voir rechercher la faveur d'autres êtres après celle du Dieu qui

est au-dessus de tous, que l'on considère ceci : comme le mouvement de l'ombre suit celui du corps qui la projette, de même lorsque nous bénéficions de la faveur divine, nous possédons aussi la bienveillance de tous les anges, âmes et esprits qui jouissent de l'amitié divine (8, 64).

Nous devons mépriser la faveur des hommes et des rois, non seulement si nous ne pouvons l'acquérir que par les meurtres, des mœurs dissolues, des actions criminelles, mais même si elles exigent de nous l'impiété envers le Dieu de l'univers, ou bien de la bassesse et de la servilité : car une telle attitude est étrangère aux hommes vaillants et magnanimes, qui veulent aux autres vertus joindre le courage comme la plus grande de toutes. Mais là, nous ne faisons rien de contraire à la loi et à la parole de Dieu ; nous ne sommes pas assez fous, pour exciter contre nous-mêmes la colère de l'empereur ou du dynaste, colère qui nous vaudrait les insultes, les supplices ou même la mort. Nous avons lu la parole : « Que toute âme soit soumise aux puissances supérieures. Car il n'y a pas de puissance sinon par Dieu ; aussi ceux qui désobéissent aux puissances désobéissent à Dieu » (*Rom.*, 13, 1, 2) (8, 65).

Le *Contre Celse* est une source importante pour l'histoire de la religion. Il reflète comme un miroir la lutte entre le paganisme et le christianisme. La valeur de cette belle apologie de l'Église primitive se trouve encore rehaussée du fait que ce sont des hommes d'une grande culture qui représentent les deux mondes. L'ouvrage provoqua l'admiration des érudits de l'antiquité chrétienne. Eusèbe reconnaissait une telle force à la réfutation d'Origène, qu'il y voyait la réponse aux hérésies de tous les siècles à venir (*Adv. Hierocl.* 1). Il peut bien y avoir là une exagération, mais l'œuvre d'Origène témoigne de l'étendue de ses connaissances.

Édition : P. KOETSCHAU, GCS 2-3 (1899).

Traductions : *Françaises* : BOUHÉREAU, Origène, Contre Celse. Amsterdam, 1700. — A. DE GENOUDE, Les Pères de l'Église. — *Anglaises* : F. CROMBIE, ANL 10, 23; ANF 4, 395-669. — Les livres VII et VIII ont été traduits par W. H. CAIRNS. — H. CHADWICK, Origen, Contra Celsum. Translated with an introd. and notes. London, 1953. — *Alle-*

mande : P. KOETSCHAU, BKV³ 52-53 (1926-1927). — *Hollandaise* : H. U. MEYBOOM, Origenes, Tegen Celsus (Oudchr. geschriften, dl. 34-37). Leiden, 1924.

Études : P. KOETSCHAU, Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus in den Handschriften dieses Werkes und der Philocalia. Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe (TU 6, 1). Leipzig, 1889. — F. WALLIS, On the MSS of Origenes C. Celsum : CR 3 (1888-1889) 392-398. — J. A. ROBINSON, On the Text of Origen against Celsus : The Journal of Philology 18 (1890) 288-296. — P. WENDLAND, GGA (1899) 276-304. — P. KOETSCHAU, Kritische Bemerkungen zu meiner Ausgabe von Origenes' Exhortatio, Contra Celsum, De oratione. Entgegnung auf die von P. Wendland in den GGA 1899, Nr. 4 veröffentlichte Kritik. Leipzig, 1899. — P. WENDLAND, GGA (1899) 613-622. — E. PREUSCHEN, PhW (1899) 1185-1193, 1220-1224. — P. KOETSCHAU, Bibelzitate bei Origenes : Zeitschr. f. wiss. Theologie 43 (1900) 321-377. — F. A. WINTER, Ueber den Wert der direkten und indirekten Ueberlieferung von Origenes' Büchern Contra Celsum 1-2. Burghausen, 1903-1904. — La discussion concernant la critique textuelle recevra une nouvelle lumière des fragments récemment découverts du Contra Celsum. Cf. O. GUÉRAUD, Note préliminaire sur les papyrus d'Origène découverts à Tournai : RHR 131 (1946) 85-108. — O. CULLMANN, Die neuesten Papyrusfunde von Origenestexten und gnostischen Schriften : TZ 5 (1949) 153-157.

L. ROUGIER, Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif. Paris, 1925. — A. MIURA STANGE, Celsus und Origenes. Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung nach den acht Büchern des Origenes gegen Celsus. Giessen, 1926. — M. VOELKER, Das Bild vom nichtgnostischen Christentum bei Celsus. Halle, 1928. — G. BARDY, Origène et la magie : RSR 18 (1928) 126-142. — TH. HOFNER, Origenes Contra Celsum VI 21-34, 38 : Charakteria A. Rzsch. Reichenberg, 1930, 86-98. — G. MASSART, La funzione penale dello stato nella concezione di Origène : Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto 11 (1931) 1-17; *idem*, Società e stato nel cristianesimo primitivo. La concezione di Origène. Padova, 1932. — P. DE LABRIOLLE, Celse et Origène : RH 150 (1932) 1-44. — F. J. DÖLGER, Origenes über die Beurteilung des Ehebruchs in der Stoischen Philosophie : AC 4 (1934) 284-287. — G. KRÜGER, Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirche. Giessen, 1935, 69-83. — F. J. DÖLGER, Θεὸς φωνή : Die Gottes-Stimme bei Ignatius von Antiochien, Kelsos und Origenes : AC 5 (1936) 218-223. — G. MERCATI, Opere minore 4 (ST 79). Vatican City, 1937, 89-97. — F. CAVALLERA, La doctrine d'Origène sur les rapports du christianisme et de la société civile : BLE (1937) 30-39. — Q. CATAUDELLA, Trace della sofistica nella polemica celso-origeniana : Rendiconti dell' Istituto Lombardo di scienze e lettere 70 (1937) 185-201. — W. BARCLAY, Church and State in the Apologists : ExpT 49 (1937-1938) 360-362. — R. BAUER, Der 'Αληθής Λόγος des Kelsos. Stuttgart, 1940. — A. WIERSTRAND, Kelsos' stridskrift mot kristendomen : Svensk teol. Kvar-talskrift 18 (1942) 1-18. — H. CHADWICK, Origen, Celsus and the Stoa : JThSt (1947) 34-49; *idem*, Origen, Celsus, and the Resurrection of the

Body : HThR 41 (1948) 83-102. — F. J. DÖLGER, Asklepios als Gegensatz zu Christus bei Kelsos : AC (1950) 250-257. — W. DEN BOER, Gynaecozu Christus bei Kelsos : AC (1950) 250-257. — R. M. GRANT, Miracle and Natural Law in nitis : VC 4 (1950) 61-64. — R. M. GRANT, Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought. Amsterdam, 1952. — K. W. KIM, Origen's Text of Matthew on His Against Celsus : JThSt N. S. 4 (1953) 42-49. — H. CHADWICK, Notes on the Text of Origen, Contra Celsum : JThSt N. S. 4 (1953) 215-219. — C. SCHNEIDER, Origenes und die hellenistischen Religionen : ThLZ 78 (1953) 741-748. — P. MERLAN, Celsus : RAC II (1954) 954-964. — C. ANDRESEN, Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum. Berlin, 1955.

4. Les écrits dogmatiques

1. Les Premiers Principes (Ἐπεὶ ἀρχῶν, De Principiis).

L'œuvre la plus importante d'Origène est son *De Principiis*. C'est le premier système chrétien de théologie et le plus ancien manuel dogmatique. Ce traité apparaît donc entièrement isolé dans l'histoire de l'Église ancienne. Tout ce que nous possédons du texte grec se limite à quelques fragments dans la *Philocalie* et dans deux édits de l'empereur Justinien I^{er}. L'ouvrage survit cependant en entier dans une traduction très libre de Rufin. Celui-ci l'a manifestement expurgé en supprimant ici ou là des passages discutables. Une traduction littérale, entreprise par Jérôme, a subi le même sort que l'original.

Le *De Principiis* comprend quatre livres, dont le contenu peut être ramené aux quatre chefs suivants : Dieu, le Monde, la Liberté, la Révélation. Son titre de « fondements » ou de « principes » exprime sa perspective générale. Origène se proposait d'étudier dans ce traité les points fondamentaux de la doctrine chrétienne. L'introduction qui précède le premier livre le déclare sans équivoque. La source de toute vérité religieuse est l'enseignement du Christ et de ses apôtres (τὸ κήρυγμα). Préface et traité commencent par ces mots :

Ceux qui croient et sont persuadés que la grâce et la vérité viennent par Jésus-Christ, et que le Christ est la vérité même, selon son affirmation formelle : « je suis la vérité », ne cherchent pas la science de la vertu et du bonheur ailleurs que dans les paroles mêmes et la doc-

trine du Christ. Par là, nous n'entendons pas seulement les paroles proférées par lui comme homme, durant sa vie mortelle ; car le Christ, Verbe de Dieu, était auparavant dans Moïse et dans les prophètes. Comment, en effet, sans le Verbe de Dieu auraient-ils pu prophétiser le Christ ? Pour le prouver, il ne serait pas difficile de montrer par les divines Écritures que c'est remplis de l'Esprit du Christ que Moïse et les prophètes ont parlé et ont fait tout ce qu'ils ont fait... D'autre part, que le Christ après son ascension continue à parler dans les apôtres, c'est ce qu'indique saint Paul quand il dit : « Est-ce que vous voulez éprouver celui qui parle en moi, le Christ ? » (II Cor., 13, 3).

Mais comme parmi ceux qui font profession de croire en Jésus-Christ il y a beaucoup de divergences d'opinion, non seulement sur des points de détail, mais sur les plus graves problèmes, ... il semble nécessaire, avant d'aborder l'examen des autres questions, d'établir sur tous ces points une règle de foi fixe et précise... Mais, puisque l'enseignement ecclésiastique se conserve, transmis depuis les apôtres selon l'ordre de la succession légitime, demeurant jusqu'à ce jour dans les Églises, on ne doit recevoir comme article de foi que ce qui ne s'écarte en rien de la tradition ecclésiastique et apostolique (Préface 1-2).

Origène indique clairement dans ce passage que la doctrine chrétienne a ses sources dans l'Écriture et la tradition. Il souligne aussi que la règle de foi contient l'essentiel de l'enseignement apostolique. Les apôtres, cependant, ne donnèrent aucun argument pour appuyer ces vérités. Ils n'exposèrent pas non plus leurs relations réciproques. De plus, il reste un grand nombre de questions sans réponse à propos de l'origine de l'âme humaine, des anges, de Satan, etc. Tous ces problèmes sont la tâche de la théologie :

Car il faut savoir que les saints apôtres, en prêchant la foi du Christ, manifestèrent à tous les croyants, même à ceux qui paraissaient moins empressés à rechercher la science divine, certains points jugés nécessaires, réservant le soin de rendre raison de ces affirmations à ceux qui

avaient mérité les dons supérieurs de l'Esprit, et en particulier avaient reçu de l'Esprit-Saint lui-même la grâce du discours, de la sagesse et de la science. Quant au reste, ils se contentèrent d'affirmer ce qui était, sans en expliquer le pourquoi, ni le comment, sans doute pour laisser aux amis passionnés de l'étude et de la sagesse, dans les temps à venir, une matière où ils pourraient s'exercer avec fruit (Préface 3).

Dans ce passage, Origène distingue les deux éléments de toute théologie, tradition et progrès, théologie positive et théologie spéculative. La doctrine chrétienne, loin de demeurer stérile et inerte, laisse voir un développement et suit les lois naturelles de la croissance et de la vie :

Pour obéir à ce précepte : « Éclairez-vous à la lumière de la science » (Os., 10, 12), il faut prendre pour base ces principes et ces fondements, si l'on désire former de tout cela un corps suivi de doctrines. On pourra de la sorte scruter chaque point particulier à l'aide d'affirmations claires et incontestables pour voir ce qu'il y a de vrai, puis réunir en un tout ces analogies et ces affirmations, qu'elles soient fournies directement par la Sainte Écriture, ou déduites comme conséquences par voie de raisonnement (Préface 10).

Une fois précisées la tâche de la théologie en général et celle qu'il se fixe particulièrement dans son ouvrage, Origène expose en quatre livres une théologie, une cosmologie, une anthropologie et une téléologie.

1. Le premier livre traite du monde surnaturel, de l'unicité et de la spiritualité de Dieu, de la hiérarchie des trois personnes divines et de leurs relations respectives à l'égard de la créature vivante. Le Père agit sur tous les êtres, le Verbe sur les êtres raisonnables ou les âmes, et le Saint-Esprit sur les êtres raisonnables et sanctifiés. Suivent des discussions au sujet de l'origine, de l'essence et de la chute des anges.

2. Le second livre traite du monde matériel, de la création de l'homme, esprit déchû, emprisonné dans un corps matériel, du péché d'Adam, de la rédemption par le Verbe incarné, de

la doctrine de la résurrection, du jugement dernier et de l'au-delà.

3. L'union du corps et de l'âme fournit à celle-ci l'occasion du combat et de la victoire. Dans cette lutte, les hommes bénéficient de l'appui des anges. Ils rencontrent aussi les embûches des démons, mais ils conservent leur volonté libre. Le troisième livre, en examinant l'étendue du libre arbitre et de la responsabilité, donne une esquisse de théologie morale.

4. Le quatrième livre récapitule les doctrines fondamentales, complète cet exposé par quelques additions, et traite de la Sainte Écriture en tant que source de la foi, de son inspiration et de ses trois sens :

La manière, me semble-t-il, dont nous devons étudier les Écritures et rechercher leur signification, est la suivante, s'appuyant sur les Écritures elles-mêmes. Ainsi tenons-nous de Salomon dans les Proverbes une règle concernant la doctrine divine de l'Écriture : « Tu les décriras de trois façons, en conseil et science, pour répondre des paroles de vérité à ceux qui te les proposent » (Proverbes, 22, 20, 21). Il faut donc traduire les idées de la Sainte Écriture dans son âme, de trois manières différentes. Le simple sera édifié par la *chair*, pour ainsi dire, de l'Écriture — nous nommons de cette façon le sens naturel —, celui qui a déjà progressé un peu, le sera par l'*âme*, en quelque sorte. Quant au parfait, (il sera édifié) par la loi spirituelle, qui contient une ombre des biens à venir. De même que l'homme se compose de corps, d'âme et d'esprit, ainsi l'Écriture, qui a été établie par Dieu pour donner le salut à l'humanité (4, 1, 11).

Cette première synthèse de la doctrine ecclésiastique joua un rôle important dans le développement de la pensée chrétienne. Il n'est pas étonnant qu'une œuvre de pionnier comporte des défauts, tant dans la forme que dans le fond. Celle d'Origène souffre de redites et manque de coordination. L'auteur n'est jamais pressé d'arriver au sujet. Au passage, il touche toutes les questions qui lui paraissent importantes. La composition est beaucoup trop lâche pour nos goûts modernes.

Il serait cependant injuste de comparer cet ouvrage aux exposés scientifiques de théologie d'une époque postérieure ou à nos manuels dogmatiques modernes. Son principal défaut, comme nous le verrons plus loin, tient à l'influence prédominante de la philosophie platonicienne. Pour rendre justice à l'auteur, il faut mesurer le nombre des difficultés qu'il dut affronter dans cette première tentative de synthèse, pour coordonner les divers éléments de la foi et les faire entrer dans le cadre d'un système complet. On comprend alors aisément qu'il fit appel à la philosophie grecque pour résoudre maint problème. Quant au fait d'avoir fondé ses spéculations sur des passages scripturaires interprétés allégoriquement, il atteste son désir, dans ces théories mêmes, de ne pas se départir de la vérité biblique comme de l'enseignement de l'Eglise. Malgré ses défauts, le *De Principiis* marque une grande date dans l'histoire du christianisme.

Edition : P. KOETSCHAU, GCS 22 (1913).

Traductions : *Anglaises* : F. CROMBIE, ANL 10; ANF 4, 237-382. — G. W. BUTTERWORTH, Origen on First Principles, being Koetschau's text of the *De principiis*, translated into English with notes (SPCK). London, 1936. — *Hollandaise* : H. U. MEYBOOM, Oudehr. geschriften, dl. 31. Leiden, 1921. — *Allemande* : C. F. SCHNITZER, Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft. Wiederherstellungsversuch in deutscher Uebersetzung. Stuttgart, 1835. — *Grecque moderne* : A. HIPPOLYTOS, Νέα Σιών. 1923, 306 sq. — *Russe* : N. PETROVA, Origenes, *De principiis*. Riga, 1936.

Etudes : G. BARDY, Les citations bibliques d'Origène dans le *De principiis* : RBibl 16 (1919) 106-136. — K. MUELLER, Zu den Auszügen des Hieronymus (ad Avitum) aus des Origenes *Περὶ ἀρχῶν* : SAB (1919) 616-631; *idem*, Ueber die ang. Auszüge des Gregor von Nyssa aus *Περὶ ἀρχῶν* : SAB (1919) 640-681. — G. BARDY, Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du « *De principiis* » d'Origène. Paris, 1933. — M. RICHARD, RHE (1937) 794-796. — B. STEIDLE, Neue Untersuchungen zu Origenes' *Περὶ ἀρχῶν* : ZNW (1941) 239-243. — F. X. MURPHY, Rufinus of Aquileia, Washington, 1945, 82-110. — H. JONAS, Origenes' *Peri archon* — ein System patristischer Gnosis : TZ 4 (1948) 101-119. — J. F. BONNEFOY, Origène théoricien de la méthode théologique : Mélanges F. Cavallera, Toulouse, 1948, 87-145 : analyse du *De principiis*.

2. La discussion avec Héraclide.

Au nombre des papyrus trouvés à Toura, près du Caire, en

1941, figure un codex, remontant environ à la fin du sixième siècle, qui rapporte une discussion entre Origène et Héraclide. Le titre exact est : Ὁριγένους διάλεκτοι πρὸς Ἡρακλείδαν καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ ἐπισκόπους. Indépendamment de ce titre, le vocabulaire, le style et la doctrine du document suffisent à prouver qu'Origène en est l'auteur. Ce n'est pas un dialogue littéraire, mais la relation complète d'une discussion réelle, une œuvre unique, comme le remarque A. D. Nock, non seulement dans le cadre des écrits d'Origène, mais aussi de la littérature du christianisme primitif et de l'antiquité en général, en dehors d'Augustin. Les opinions d'Héraclide sur la question trinitaire ont provoqué l'inquiétude de ses frères dans l'épiscopat. On fait appel à Origène pour redresser la situation. La rencontre, dépourvue de tout caractère officiel et judiciaire, a lieu dans une église d'Arabie, en présence des évêques et du peuple, vers 245. Origène paraît en possession de sa pleine autorité de docteur. Ce n'était pas la première fois qu'il tenait une conférence de ce genre. Il eut, en effet, des entretiens avec Bérulle et le valentinien Candide. Les débats sont relevés par des tachygraphes. Le style conserve le ton vif de la conversation réelle, ce qui plaide en faveur de la fidélité du compte rendu.

Les évêques présents, rapporte l'introduction, interrogèrent l'évêque Héraclide sur la foi, jusqu'à ce que celui-ci eût confessé devant tous ce qu'il croyait. Lorsque chacun eut achevé ses remarques et posé ses questions, Origène prit la parole. Ici débute le rapport. La première partie comprend trois subdivisions. Origène interroge Héraclide, développe ensuite sa propre manière d'envisager les relations entre le Père et le Fils, et souligne finalement, avec une grande délicatesse, l'attitude à garder dans des questions doctrinales aussi difficiles. Le contre-interrogatoire d'Héraclide montre qu'on suspectait celui-ci de modalisme. La seconde partie de la discussion rapporte les questions des autres assistants et les réponses d'Origène.

Héraclide n'aimait pas, semble-t-il, l'expression « deux Dieux » (δύο θεοί), qu'Origène donnait pour la seule formule rendant avec netteté la distinction entre le Père et le Fils. Elle comportait, à son avis, un risque trop grave de polythéisme.

Origène remarque dans la discussion : « Puisque nos frères se scandalisent à l'idée qu'il y ait deux dieux, ce sujet mérite d'être traité avec soin. » Il recourt à l'Écriture pour montrer en quel sens deux peuvent être un. Adam et Ève étaient deux. Ils ne formaient cependant qu'une seule chair (*Gen.*, 2, 24). Il cite encore saint Paul, déclarant, à propos de l'union entre le juste et Dieu : « Celui qui est uni au Seigneur forme un seul esprit avec lui » (*I Cor.*, 6, 17). Il invoque enfin le témoignage du Christ lui-même, disant : « Moi et le Père, nous sommes un. » Il s'agissait, dans le premier exemple, d'une unité de « chair », d'« esprit » dans le second, et, dans le troisième, de « divinité ». « Notre Seigneur et Sauveur, déclare Origène, dans sa relation au Père et Dieu de l'univers, n'est pas une seule chair, ni un seul esprit, mais un seul Dieu. » Cette manière d'interpréter la parole du Seigneur permet, pense-t-il, au théologien de défendre la dualité divine contre le monarchianisme. Elle maintient aussi l'unité contre l'impiété juive qui nie la divinité du Christ. Il est important de noter que, pour Origène, la divinité représente ici l'élément unificateur entre le Christ et le Père. Au contraire, dans le *Contre Celse* (8, 12), il cite le même texte de saint Jean 10, 30 comme preuve de l'unité du Christ et du Père, mais il ne parle alors que d'une « unité de pensée et d'une identité de volonté ». L'interrogatoire d'Héraclide s'achève sur la conclusion suivante :

Origène dit : le Père est-il Dieu ?

Héraclide répond : Oui.

Origène dit : Le Fils est-il autre (ἕτερος) que le Père ?

Héraclide répond : Comment pourrait-il être simultanément Fils et Père ?

Origène dit : Est-ce que le Fils, qui est autre que le Père, est aussi Dieu lui-même ?

Héraclide répond : Il est aussi Dieu lui-même.

Origène dit : Les deux Dieux n'en forment-ils pas de cette façon un seul ?

Héraclide répond : Oui.

Origène dit : Confessons-nous, par conséquent deux Dieux ?

Héraclide répond : Oui, mais la puissance est une (δύναμις μία ἐστίν).

La formule δύο θεοί et δύναμις μία recueille donc l'adhésion des deux parties. Elle a le même sens que celle de la théologie postérieure : deux personnes, mais une seule nature.

Parmi les questions des autres assistants, que contient la seconde partie de la discussion, Denys demanda s'il y a identité entre l'âme et le sang humain. Origène distingue dans sa réponse le sang physique d'un sang de l'homme intérieur (164, 9). Celui-là est identique à l'âme. A la mort du juste, cette âme-sang quitte le corps et entre dans la société du Christ dès avant la résurrection.

La fin de la discussion se rapporte à l'immortalité de l'âme. L'évêque Philippe est le seul à soulever cette question. Origène répond que l'âme est mortelle en un sens et immortelle dans un autre. Tout dépend de celui des trois genres de mort que l'on considère. Le premier est la mort au péché (*Rom.*, 6, 2). Celui qui est mort au péché vit pour Dieu. Le second est la mort à Dieu (*Éz.*, 18, 4). Celui qui est mort à Dieu vit pour le péché. Le troisième, celui que l'on entend communément par ce mot, est la mort naturelle. L'âme n'y est pas soumise. Ceux qui sont dans le péché la désirent sans pouvoir l'atteindre (*Apoc.*, 9, 6). Mais l'âme est assujettie aux deux premières sortes de mort. A leur égard, elle peut-être qualifiée de mortelle. L'homme, cependant, peut échapper à ce genre de mort.

Édition : J. SCHERER, *Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils et l'âme* (Publications de la Société Fouad I de Papyrologie, Textes et documents IX). Le Caire, 1949.

Traductions : Française : J. SCHERER, *loc. cit.* — Anglaise : H. CHADWICK, *LCC* 2 (1954) 437-455.

Études : O. GUÉRAUD, *Papyrus découverts à Toura en 1941* : Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1946) 367-369; *idem*, *Note préliminaire sur les papyrus d'Origène découverts à Toura* : *RHR* 131 (1946) 85-108. — E. KLOSTERMANN, *ThLZ* 73 (1948) 47. — O. CULLMANN, *Die neuesten Papyrusfunde von Origenestexten und gnostischen Schriften* : *TZ* 5 (1949) 153-157. — L. FRUCHTEL, *Das neu entdeckte Streitgespräch des Origenes mit Herakleidas und Genossen* : *ThLZ* 75 (1950) 504-506. — H. CHADWICK, *1 Thess.* 3, 3 σώζεσθαι : *JThSt N. S.* 1 (1950) 156-158. — J. CREHAN, *The Dialectos of Origen and John 20, 17* : *TS* 11 (1950) 368-373. — B. CAPALLE, *L'Entretien d'Origène avec Héraclide* :

Journal of Ecclesiastical History 2 (1951) 143-157. — A. D. Nock, American Journal of Archaeology 55 (1951) 283-284. — H. C. PURCH, Les nouveaux écrits d'Origène et de Didyme découverts à Toura : RHPR 31 (1951) 293-329. — J. FISCHER, Neues von Origenes. Ueber die wiederentdeckte Disputation mit Herakleides und seinen Mitbischöfen : MTZ 3 (1952) 256-271. — B. CAPELLE, Origène et l'oblation à faire au Père par le Fils, d'après le papyrus de Toura : RHE 47 (1952) 163-171. — G. KRETSCHMAR, Origenes und die Araber : Zeitschrift für Theologie und Kirche 50 (1953) 258-279.

3. Sur la Résurrection (Περὶ ἀναστάσεως, *De resurrectione*).

Dans les *Premiers Principes* (2, 10, 1), Origène remarque : « Nous devons d'abord traiter de la résurrection, afin de connaître ce qui doit aller soit au châtement, soit au repos ou au bonheur. Nous avons discuté plus longuement cette question dans les autres traités que nous avons composés sur la résurrection, et nous avons indiqué nos opinions sur ce sujet. » Eusèbe mentionne deux volumes *Sur la Résurrection* (*Hist. eccl.*, 6, 24, 2). La liste de saint Jérôme énumère *De Resurrectione libros II*, mais elle ajoute *et alios de resurrectione dialogos II*. Il semble que ces écrits furent réunis par la suite en un seul. Ceci expliquerait pourquoi saint Jérôme (*Contra Joh. Hier.*, 25) parle d'un quatrième livre d'Origène *Sur la Résurrection*. L'essai auquel font allusion les *Premiers principes* dut être composé à Alexandrie avant 230, si ce n'est plus tôt. Il ne subsiste que des fragments de tous ces ouvrages, chez Pamphile (*Apol. pro Orig.*, 7), Méthode de Philippe (*De resurr.*) et Jérôme (*Contra Joh. Hier.*, 25-26). Nous apprenons par Méthode qu'Origène rejetait l'idée d'une identité matérielle entre le corps ressuscité et le corps humain et ses parties.

Fragments : MG 11, 91-100. — Pour la doctrine d'Origène sur la résurrection, voir : W. L. KNOX, H. CHADWICK, plus loin, p. 111.

4. Mélanges (Στοιχεῖς, *Tapisseries*).

Les *Stromates* ou *Mélanges* sont un autre ouvrage d'Origène, également disparu, à l'exception de courts fragments. Eusèbe écrit à leur sujet (*Hist. eccl.*, 6, 24, 3) : « Quant aux livres intitulés *Stromates*, qui sont au nombre de dix, il les a

aussi composés dans la même ville (d'Alexandrie), sous le règne d'Alexandre, comme le montrent des notes autographes en tête des tomes ». Ce titre indique, comme dans l'œuvre de Clément d'Alexandrie, une variété de questions traitées sans ordre particulier. Ceci correspond à la remarque de Jérôme (*Epist.*, 70, 4), selon laquelle Origène comparait dans cette étude la doctrine chrétienne à l'enseignement des anciens philosophes comme Platon, Aristote, Numénios et Cornutus.

Fragments : MG 11, 99-108. — I. A. CRAMER, Catena in Acta s. apostolorum. Oxford, 1838, 10. — E. V. D. GOLTZ, Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts. Leipzig, 1899, 96-98.

5. Écrits d'ordre pratique

1. Sur la prière (Περὶ εὐχῆς, *De Oratione*).

Il existe, parmi les œuvres d'Origène, un véritable joyau, le traité *Sur la prière*. Il fut composé vers 233-234, à la demande de son ami Ambroise et de Tatiana, son épouse ou sa sœur. Le texte est conservé dans un codex du quatorzième siècle à Cambridge (*Codex Cantabrig. S. Trinitatis B. 8. 10 saec. XIV*). Un manuscrit du quinzième siècle à Paris en contient aussi un fragment.

Le traité comprend deux parties. La première (ch. 3-17) étudie la prière en général et la seconde (ch. 18-30) commente particulièrement le « Notre Père ». Un appendice (ch. 31-33), qui complète la première section, se rapporte à l'attitude du corps et de l'âme, aux gestes, au lieu et à l'orientation de la prière, et traite enfin de ses différentes sortes. En conclusion, Origène prie Ambroise et Tatiana de se contenter pour le moment de l'écrit tel qu'il est jusqu'au jour où il sera en mesure de leur offrir quelque chose de mieux, de plus beau et plus précis. Origène n'eut jamais, semble-t-il, la possibilité de tenir sa promesse.

Ce traité révèle, plus qu'aucun autre, la profondeur et la ferveur de la vie religieuse d'Origène. Certaines vues fondamentales, qu'il expose dans cet ouvrage, valent pour l'analyse de son système théologique.

Le *De Oratione* représente la plus ancienne étude scientifique que nous possédions sur la prière chrétienne.

L'introduction s'ouvre en affirmant que ce qui est impossible à la nature humaine, devient possible avec la grâce de Dieu et l'aide du Christ et du Saint-Esprit. Il en est ainsi pour la prière. L'auteur examine d'abord le nom et la signification du terme biblique qui la désigne, *euchè* (εὐχή) et *proseuchè* (προσευχή) (ch. 3-4). Au ch. 5, il répond à Ambroise qui l'interroge sur l'usage et la nécessité de la prière de demande. Les contradicteurs objectent que Dieu connaît tous nos besoins, sans que nous demandions quoi que ce soit. Il est illogique, ajoutent-ils, de demander une faveur à Dieu, puisque celui-ci a prédestiné toutes choses. Origène, dans sa réponse, met l'accent sur la volonté libre, accordée par Dieu à chaque homme, et coordonnée par lui à son plan éternel. Il prouve, à l'aide de passages scripturaires, que l'âme s'élève et reçoit une vision de la beauté et de la majesté divines. Un commerce répété avec Dieu exerce un effet de sanctification sur l'existence tout entière. La prière a donc l'utilité et l'avantage de nous permettre d'entrer en union (ἑνωσθῆναι) avec l'esprit du Seigneur, qui emplit le ciel et la terre. Elle ne prétend pas exercer une pression sur Dieu lui-même, mais nous faire participer à sa vie et communiquer avec le ciel. C'est le Christ, notre grand-prêtre, qui nous en donne le meilleur exemple. Il offre nos hommages en les joignant à ceux des anges et des âmes des défunts, particulièrement les anges gardiens, qui portent nos invocations devant Dieu. La prière fortifie l'âme contre les tentations et chasse les mauvais esprits. Nous devons donc nous y livrer à certains moments au cours de la journée. En fait, notre vie tout entière devrait être une prière. L'auteur conseille à ceux qui recherchent une vie spirituelle dans le Christ, de ne pas demander, dans leur conversation avec Dieu, des choses futiles et terrestres, mais des biens élevés et célestes. Commentant I Tim., 2, 1, il donne des exemples scripturaires pour illustrer les quatre sortes de prière, la demande (δέησις), l'adoration (προσευχή), la supplication (ἐντενξίς) et l'action de grâces (εὐχαριστία). Il observe que la prière d'adoration ne devrait s'adresser qu'à Dieu le Père, et jamais à un être créé, fût-ce au Christ. C'est Jésus lui-même qui nous a enseigné

l'adoration du Père. Quant à lui, nous devons simplement prier en son nom. Nous avons l'ordre d'adorer le Père par le Fils, dans le Saint-Esprit, mais seul le Père a droit à notre adoration. Pour expliquer cette opinion singulière, Origène observe qu'il n'est pas normal de prier quelqu'un qui prie lui-même, si l'on veut rester logique. Jésus refusa de se laisser appeler « bon », car Dieu seul, d'après lui, a droit à ce titre. Il aurait donc refusé certainement qu'on l'adorât. Et s'il nomme les chrétiens ses frères, n'indique-t-il pas clairement par là son désir de les voir adorer le Père, et non pas sa propre personne à lui, leur frère : « Prions donc Dieu par lui, et parlons tous de la même manière, sans aucune division dans la forme de la prière. Ne sommes-nous pas divisés, lorsque les uns adressent leur prière au Père, tandis que les autres le font au Fils ? Les simples d'esprit qui, d'une façon illogique et inconsidérée, prient le Fils avec le Père ou sans le Père, commettent un péché d'ignorance » (16, 1). Cette théorie, qu'Origène fut le seul à soutenir, tient probablement à une notion subordinationniste du Logos et à un monothéisme excessif.

La seconde partie donne un commentaire du « Notre Père », le plus ancien que nous possédions. L'introduction examine les différences entre le texte de Matthieu et celui de Luc, ainsi que la manière dont on doit parler à Dieu. Vient ensuite un commentaire magnifique de l'invocation « Notre Père, qui êtes aux cieux. » Origène fait observer que l'Ancien Testament ne connaît pas le nom de « Père » dans le sens chrétien d'une adoption ferme et indéfectible. Seuls ceux qui ont reçu cet esprit d'adoption et montrent par leurs actes qu'ils sont enfants et images de Dieu, peuvent à bon droit réciter cette prière. Notre vie tout entière devrait dire : « Notre Père, qui êtes aux cieux », car nous devrions nous conduire d'une manière céleste et non terrestre.

Dans la première partie de son traité, Origène conseille de ne pas demander des biens terrestres, mais les biens surnaturels. Cette remarque explique l'interprétation de la quatrième demande : « Puisque, selon certains, elle signifie que nous devons demander le pain de notre corps, il convient de réfuter leur erreur et de rechercher le véritable sens du *pain quotidien*. Il faudrait leur répondre par cette question : comment celui

qui nous demande de prier pour des biens élevés et célestes, peut-il, selon votre opinion, oublier son propre enseignement, et ordonner de le faire pour un motif terrestre et futile ? » (27, 1). Origène rattache le mot ἐπιούσιος (*Mat.*, 6, 11; *Luc.*, 11, 3) à οὐσία, substance. Il considère ainsi le ἄρτος ἐπιούσιος comme un aliment céleste, qui nourrit la substance de l'âme, lui conférant santé et vigueur. Cette nourriture est le Logos, qui se nomme lui-même « le pain de vie ».

Parlant des différentes attitudes durant la prière, Origène voudrait que tout acte d'adoration soit dirigé du côté de l'Orient. Cette orientation indiquerait que notre âme se tourne vers l'origine de la vraie lumière, le soleil de la justice et du salut, le Christ (32).

A travers tout le traité, Origène insiste sur les dispositions préalables de l'âme. Les effets de la prière dépendent d'une préparation intérieure. Premièrement, il ne peut y avoir d'adoration authentique, sans lutte contre le péché pour la purification du cœur. En second lieu, ce combat contre toute cause de souillure se relie intimement à un effort incessant pour franchir l'esprit des affections désordonnées, en livrant la guerre à toutes les passions (πάθη). Commentant *Matthieu* 5, 22, Origène déclare que seuls peuvent converser avec Dieu ceux qui se sont entièrement réconciliés avec leur prochain. Nous devons, en troisième lieu, nous détourner de toutes sensations et pensées susceptibles de nous troubler, qu'elles prennent leur source dans le monde extérieur ou en nous. Ce n'est qu'après un tel détachement qu'il est possible d'approcher le Tout-Puissant. Mieux l'âme est préparée, plus vite ses demandes seront exaucées de Dieu. Son colloque avec lui sera aussi d'autant plus profitable. Malgré ces préparations, la prière reste cependant un don du Saint-Esprit. C'est lui qui prie en nous et nous guide dans la prière.

Les idées de ce traité ont exercé une influence profonde dans l'histoire de la spiritualité. Les premiers moines égyptiens lisaient les écrits d'Origène, et les premières règles monastiques portent l'empreinte de sa pensée, en particulier lorsqu'elles traitent de la prière et de la componction.

Édition : P. KOETSCHAU, GCS 3 (1899) 297-403.

Traductions : Française : G. BARBY, Origène, De la prière. Exhortation au martyre. Paris, 1931. — Anglaises : E. G. JAY, Origen's Treatise on Prayer (SPCK). London, 1954. — J. J. O'MEARA, ACW 19 (1954) 15-140. — J. E. L. OULTON, LCC 2 (1954) 238-329. — Allemande : P. KOETSCHAU, BKV² 48 (1926) 7-148. — Hollandaise : H. U. MEYBOOM, Origenes, Over het gebed (Oudchr. geschriften, dl. 38). Leiden, 1926.

Études : F. H. CHASE, The Lord's Prayer in the Early Church (TSt 1, 3). Cambridge, 1891. — P. KOETSCHAU, GCS 2 (1899) LXXV-XC. — E. v. D. GOLTZ, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Leipzig, 1901, 266-278. — D. GENET, L'enseignement d'Origène sur la prière. Thèse. Cahors, 1903. — O. DIBELIUS, Das Vaterunser. Umrisse zu einer Geschichte des Gebetes in der alten und mittleren Kirche. Giessen, 1903, 33-45. — L. CIGANOTIO, Della preghiera. Saggio di ascetica Origeniana ricavato dal libro : De oratione : Bess II 9 (1905) 2, 193-204, 299-307; II 10 (1906) 1, 137-150; III 1 (1906) 2, 52-70; III 2 (1907) 1, 40-62. — H. KOCH, Kennt Origenes Gebetsstufen ? : ThQ 87 (1905) 592-596. — J. LEBRETON, Les origines du dogme de la Trinité. Paris, 1910, 22-24. — G. WALTHER, Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunserexegese (TU 40, 3). Leipzig, 1914, 4-22. — H. POPE, Origen's Treatise on Prayer : AER 60 (1919) 533-549. — A. DALE, Origen on « Our Daily Bread » : ExpT 16 (1918) 13-24. — A. D'ALÈS, A propos d'Origène, De oratione cap. XXVIII : RSR 13 (1923) 556-558. — F. J. DÖLGER, Sol Salutis (LF 4-5). Münster i. W., 1925, 165-170. — J. JUNGEMANN, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (LF 7-8). Münster i. W., 1925, 137-141. — B. F. M. XIBERTA, La doctrina de Origenes sobre el sacramento de la Penitencia : Reseña Eclesiástica 18 (1926) 237-246, 309-318 : De oratione 28, 10. — W. VÖLKER, Das Vollkommenheitsideal des Origenes (BHTh 7). Tübingen, 1931, 197-215. — J. E. L. OULTON, A Variant Reading in 1 Cor. 7, 5 (De oratione 2, 2) : Hermathema 72 (1948) 20. — K. W. KIM, Origen's Text of John in his On Prayer, Commentary on Matthew, and Against Celsus : JThSt N. S. 1 (1950) 74-84.

2. L'Exhortation au martyr (Εἰς μαρτύριον προτρεπτικός, Exhortatio ad martyrium).

Tel est le titre que les manuscrits donnent au traité d'Origène *Sur le martyre* (Ἐπὶ μαρτυρίῳ), comme le désignent plus brièvement Pamphile (*Apol. pro Orig.*, 8), Eusèbe (*Hist. eccl.*, 6, 28) et saint Jérôme (*De vir.*, ill., 56). Il fut composé au début de la persécution de Maximin le Thrace en 235, à Césarée de Palestine. Il est adressé, en fait, à Ambroise et Protoctetus, qui étaient respectivement un diacre et un prêtre de la communauté chrétienne de cette cité. Le sujet traité resta cher

toute sa vie au cœur de l'écrivain. Eusèbe relate le fait suivant de la première jeunesse d'Origène :

L'incendie de la persécution allait à ce moment en grandissant et des milliers de fidèles avaient ceint la couronne du martyre : une telle passion du martyre s'empara de l'âme d'Origène, encore tout enfant, qu'aller au devant des juges, bondir et s'élancer dans la lutte lui était un plaisir.

Déjà, il s'en fallut de peu que le terme de la vie ne fût bien proche de lui, mais la divine et céleste Providence, en vue de l'utilité d'un très grand nombre, mit, par le moyen de sa mère, des obstacles à son ardeur. Celle-ci donc le supplia d'abord par des paroles, l'exhortant à prendre en pitié les dispositions maternelles qu'elle avait pour lui ; mais le voyant remué plus fortement lorsque, ayant connu l'arrestation et l'emprisonnement de son père, il fut tout entier saisi par le désir du martyre, elle cacha tous ses vêtements et le contraignit ainsi à rester à la maison. Mais lui, comme il ne lui était plus possible de rien faire d'autre et que son désir surpassait ceux de son âge et ne lui permettait pas de rester inactif, il envoya à son père une lettre toute remplie d'exhortation au martyre, dans laquelle il l'encourageait en disant textuellement ceci : « Garde-toi de changer d'avis à cause de nous. » (*Hist. eccl.*, 6, 2, 2-6).

Telle fut la première « exhortation au martyre » d'Origène. L'ouvrage qu'il composa en 235 sur le même sujet montre qu'il n'avait rien perdu de son enthousiasme. Il remarque cependant, non sans intention, aux chapitres 45 et 46, que ce désir du martyre n'était pas dans tous les cœurs. Certains jugeaient indifférent qu'un chrétien sacrifie aux démons ou invoque Dieu autrement que sous son vrai nom. D'autres ne voyaient aucun crime à consentir au sacrifice que demandaient les autorités païennes, estimant assez de « croire dans leur cœur ». C'est pour des milieux de ce genre qu'Origène composa son traité.

L'introduction fait penser au début d'une homélie. L'auteur cite *Isaïe*, 28, 9-11 et applique ces paroles bibliques à ses deux destinataires, Ambroise et Protoctetus. Leur foi, soumise à l'épreuve, s'est avérée sincère. Qu'ils demeurent fermes dans

les tribulations. Pour avoir souffert peu de temps, ils recevront une récompense éternelle (ch. 1-2). Le martyre est un devoir pour tout vrai chrétien, car, si l'on aime Dieu, on désire lui être uni (ch. 3-4). Seuls ont accès au bonheur éternel ceux qui confessent courageusement la foi (ch. 5).

La seconde partie met en garde contre l'apostasie et l'idolâtrie. Nier le vrai Dieu pour en vénérer de faux est le plus grave des péchés (ch. 6). Il est insensé, en effet, d'adorer la créature à la place du créateur (ch. 7). Dieu veut sauver les âmes de l'idolâtrie (ch. 8-9). Commettre ce crime, c'est s'unir aux idoles et s'attirer un châtiment sévère après la mort (ch. 10).

La troisième partie contient l'exhortation proprement dite au martyre (ch. 11). Seuls obtiendront le salut ceux qui portent la croix avec le Christ (ch. 12-13). La récompense s'accroîtra en proportion des biens terrestres abandonnés (ch. 14-16). Puisque nous avons renoncé aux divinités païennes au temps de notre catéchuménat, nous ne pouvons violer notre engagement (ch. 17). La conduite des martyrs sera jugée par le monde entier (ch. 18). Nous devons donc accepter le martyre, quel qu'il soit, si nous ne voulons pas être comptés avec les anges déchus (ch. 19-21).

La quatrième partie illustre d'exemples scripturaires les vertus de persévérance et de patience. Elle cite Éléazar (ch. 22) et les sept fils avec leur héroïque mère, dont parle le second livre des Macchabées (ch. 23-27).

La cinquième partie examine la nécessité du martyre, son essence et ses différentes sortes. C'est une obligation pour les chrétiens d'accepter une telle mort, en réponse à tous les bienfaits qu'ils ont reçus de Dieu (ch. 28-29). Les péchés commis après le baptême d'eau ne peuvent obtenir leur rémission que par le baptême du sang (ch. 30). Les âmes des fidèles qui déjouent toutes les tentations du Malin (ch. 32) et donnent leur vie à Dieu comme une oblation pure, entrent dans la béatitude éternelle (ch. 31), mais peuvent aussi procurer le pardon à tous ceux qui les prient (ch. 30). Comme Dieu accorda son secours aux trois jeunes gens dans la fournaise et à Daniel dans la fosse aux lions, ils n'en privera pas non plus les martyrs (ch. 33). Dieu le Père demande ce sacrifice, mais le Christ l'exige aussi. Si nous le renions sur terre, il nous reniera à

son tour dans les cieux (ch. 34-35). Il conduira au contraire au paradis les confesseurs de la foi (ch. 36). Seuls, en effet, hériteront du royaume céleste, ceux qui haïssent ce monde (ch. 37-39). Ils seront une source de bénédictions pour les enfants qu'ils auront laissés derrière eux sur la terre (ch. 38). Inversement, celui qui nie le Fils, nie aussi le Père (ch. 40). Si nous suivons l'exemple du Christ et offrons notre vie, sa consolation demeurera avec nous (ch. 41-42). Les chrétiens sont donc exhortés à se tenir prêts pour le martyre (ch. 43-44).

Les chapitres 45 et 46 font digression. Ils traitent du culte des démons et du nom sous lequel Dieu doit être invoqué. La dernière partie de l'ouvrage résume les exhortations au courage et à la persévérance dans l'épreuve et le danger. Elle souligne le devoir qui s'impose à tout chrétien de se montrer ferme au temps de la persécution (ch. 47-49). Les martyrs ont la consolation de savoir que Dieu tirera vengeance de leur sang, mais, par leurs souffrances, ils s'élèveront eux-mêmes et rachèteront les autres (ch. 50). En conclusion, l'auteur espère que son ouvrage sera utile à ses deux amis, ou plutôt qu'il ne leur servira de rien, car ils sont prêts à conquérir la couronne.

Le traité *Sur le martyre* est le meilleur commentaire de la conduite personnelle d'Origène, dans sa jeunesse comme dans sa vieillesse, puisqu'il mourut à la suite des tortures qu'il avait subies pour le nom du Christ. On lit dans ce traité son courage, la sincérité de sa foi et l'amour inépuisable qu'il consacrait à son Sauveur. Les principes qu'il y expose gouvernèrent sa propre vie. D'un autre point de vue, le traité *Sur le martyre* est une source importante pour l'histoire de la persécution de Maximin le Thrace.

Le texte est conservé en trois manuscrits, le *Codex Basilien-sis*, n° 31 (A 111, 9), du XVI^e siècle, le *Codex Parisinus Suppl. gr.*, n° 616, a. 1339, et le *Codex Venetus Marcianus*, n° 45, du XIV^e siècle.

Éditions : P. KOETSCHAU, GCS 2 (1899) 1-47.

Traductions : Anglaise : J. J. O'MEARA, ACW 19 (1954), 141-196. — H. CHADWICK, LCC 2 (1954) 393-429. — Française : G. BARDY, Origène, De la prière. Exhortation au martyre, Paris, 1931. — Allemande : P. KOETSCHAU, BKV² 48 (1926). — Hollandaise : H. U. MEYBOOM,

Origenes, Opwekking tot het martelaarschap (Oudehr. geschriften, dl. 38.) Leiden, 1926.

Études : P. KOETSCHAU, GCS 2, IX-XXII. — M. METCALFE, Origen's Exhortation to Martyrdom and 4 Maccabees : JThSt 22 (1921) 268 sq. — V. G. TASKER, The Quotations from the Synoptic Gospels in Origen's Exhortation to Martyrdom : JThSt 36 (1935) 60-65. — E. E. MALONE, The Monk and the Martyr (SCA 12). Washington, 1950, 14-19.

3. La correspondance.

A la fin de sa liste, Jérôme cite quatre collections différentes de lettres d'Origène, conservées de son temps à Césarée. L'une d'entre elles comptait neuf volumes. Sans doute est-ce celle-ci qu'Eusèbe édita (*Hist. eccl.*, 6, 36, 3) et qui comprenait plus d'une centaine de lettres. De toute cette correspondance, seules deux lettres nous sont parvenues en entier.

a) La *Philocalie* contient, au chapitre treizième, une lettre d'Origène à son ancien élève, Grégoire le Thaumaturge. Elle fut composée, semble-t-il, entre 238 et 243, tandis qu'Origène était à Nicomédie. En termes paternels, le maître conseille à son ancien élève « de tirer de la philosophie grecque ce qui peut servir d'études générales ou préliminaires au christianisme » (1). Les Juifs emportèrent les vases d'or et d'argent des Égyptiens pour décorer le Saint des saints. Que les chrétiens, suivant leur exemple, pillent les trésors de la pensée des Grecs et les mettent au service du vrai Dieu (2). Origène a la loyauté d'avouer que ce procédé risque de se montrer dangereux : « L'ayant appris par l'expérience, je t'assure que bien rares sont ceux qui prennent à l'Égypte des richesses utiles, en viennent à bout et les accommodent au culte divin. Nombreux, au contraire, sont les frères de l'édomite Ader. Ceux-là, pour s'être liés avec les Grecs, engendrent des idées hérétiques » (3). La lettre s'achève par une chaleureuse recommandation de lire sans relâche les Écritures :

Mais, mon Seigneur et mon fils, d'abord et avant tout, veille à lire les Écritures, oui, veilles-y bien. Il nous faut une grande attention pour lire les Écritures, si nous ne voulons parler ou penser trop témérairement à leur sujet. Soucieux de lire les divins oracles avec une application

constante et agréable à Dieu, frappe à ces portes closes, et elles te seront ouvertes par le portier dont Jésus a dit : « Pour lui, le portier ouvrira » (Mat., 7, 7, /n, 10, 3). T'appliquant à la lecture divine, cherche de la manière qui convient et avec une foi inébranlable l'esprit des lettres divines, caché pour le plus grand nombre. Ne te contente pas de frapper et de chercher, car le plus nécessaire à l'intelligence des choses divines est la prière (4).

b) La seconde lettre conservée dans son entier est adressée à Jules l'Africain. Elle répond à une lettre qu'Origène avait reçue de celui-ci et qui a été conservée également. Origène avait utilisé dans une discussion l'histoire de Suzanne. Jules l'Africain fit remarquer l'absence de ce récit dans le texte hébreu du livre de Daniel. Il ajoutait que, des raisons de vocabulaire et de style ainsi que certains jeux de mots l'assuraient, cette histoire ne faisait pas partie à l'origine du livre de Daniel et ne pouvait en conséquence être considérée comme canonique. Dans sa réponse, Origène défend, avec un grand déploiement d'érudition et de science, la canonicité du récit. Il fait de même pour l'histoire de Bel et du Dragon, les prières d'Azarias et l'hymne de louange des trois jeunes gens dans la fournaise. Tous ces passages figurent dans les Septante et dans la version de Théodotion. De plus, c'est l'Église qui définit le canon de l'Ancien Testament, et on ferait bien de se rappeler les paroles : « Tu ne déplaceras pas les anciennes bornes que tes pères ont posées » (Prov., 22, 28).

Origène composa cette lettre vers 240, dans la maison de son ami Ambroise, à Nicomédie : « Mon Seigneur et cher ami Ambroise, qui a écrit cela sous ma dictée, et, en le relisant, l'a corrigé comme il lui plaisait, vous salue » (15).

c) Nous connaissons plusieurs autres lettres disparues d'Origène, par le sixième livre de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe. Parmi celles-ci figurent une lettre à l'empereur Philippe l'Arabe et une autre à son épouse Sévère. Eusèbe en mentionne plusieurs au pape Fabien (236-250). D'après saint Jérôme (*Epist.*, 84, 10), Origène y regrettait que ses écrits contiennent des passages en désaccord avec la doctrine ecclésiastique.

Editions : MG 11, 88-92; 11, 48-85. — P. KORTSCHAU, *Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes* (SQ 9). Freiburg, 1894, 40-44. — W. REICHARDT, *Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides und Origenes* (TU 34, 3). Leipzig, 1909.

Traductions : *Anglaises* : F. CROMBIE, ANL 10; ANF 4, 386-392 : Letter to Africanus; 393-394 : Letter to Gregory Thaumaturgos. — M. METCALFE, *Gregory Thaumaturgos Address to Origen* (SPCK). London-New York, 1920, 89-93 : Origen's Letter to Gregory. — *Hollandaise* : H. U. MEYBOOM, *Oudchristelijke geschriften*, dl. 38. Leiden, 1926 : Lettres à Africanus et Grégoire.

Études : J. DRÄSER, *Der Brief des Origenes an Gregorios von Neocæsarea* : *Jahrbücher für protestant. Theologie* 7 (1881) 102-126. — A. v. HARNACK, *Die Sammlung der Briefe des Origenes und sein Briefwechsel mit Julius Africanus* : SAB (1925) 41 sq. — U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Brief des Origenes an Gregorios* : *Hermes* (1928) 369 sq.

2. ASPECTS DE LA THÉOLOGIE D'ORIGÈNE

Origène ne répète pas l'erreur de Clément d'Alexandrie, qui appuyait sa théologie sur la doctrine du Logos, dans lequel il voyait la source de toute connaissance. Il fixe son point de départ dans l'idée chrétienne la plus profonde et la plus élevée, celle de Dieu. Le plus important de ses écrits théologiques, le *De Principiis*, débute par l'affirmation que Dieu est esprit, qu'il est lumière (*De princ.*, 1, 1, 1). Dieu seul est inengendré (ἀγέννητος). Il est libre de toute matière :

Dieu donc ne doit pas être considéré comme étant un corps ou existant dans un corps, mais comme une nature spirituelle incomposée (*simplex intellectualis natura*). Il ne supporte en lui aucune sorte de complexité. Il est donc impossible de supposer qu'il s'y trouve du plus ou du moins : mais il constitue en toutes parts une *πovάς* et, pour ainsi dire, une *ἐvάς*. Il est aussi l'esprit et la source desquels toute nature spirituelle ou esprit tirent leur origine (*De princ.*, 1, 1, 6).

Ce principe absolu du monde agit en même temps de façon personnelle, comme celui qui l'a créé, le soutient et le gouverne.

Dieu le Père, en tant qu'être absolu, est incompréhensible.

Il devient compréhensible par l'intermédiaire du Logos, c'est-à-dire du Christ, la *figura expressa substantiae et subsistentiae Dei* (*De princ.*, 1, 2, 8; *Contra Cels.*, 7, 17). On peut le reconnaître aussi à travers ses créatures, comme le soleil dans son rayonnement :

Souvent nos yeux ne peuvent fixer la nature de la lumière elle-même, c'est-à-dire la substance du soleil. Mais lorsque nous contemplons son éclat ou son rayonnement, s'infiltrant à travers une fenêtre, par exemple, ou quelque passage étroit, nous pouvons supposer quel est le foyer et la source de la lumière corporelle. De même, les œuvres de la Providence divine et le plan de ce monde tout entier sont comme le rayonnement de la nature de Dieu, par rapport à la réalité de sa substance et de son être. Ainsi, comme notre intelligence ne peut pas par elle-même contempler Dieu lui-même tel qu'il est, elle connaît le Père du monde à travers la beauté de ses œuvres et la grâce de ses créatures (*De princ.*, 1, 1, 6).

Origène a le souci très vif de ne pas prêter à la divinité des traits anthropomorphiques. Il défend l'immutabilité divine spécialement contre le panthéisme et le dualisme des stoïciens, des gnostiques et des manichéens. Répondant à Celse qui accusait les chrétiens de prêter le changement à Dieu, il déclare :

Il me semble que ces objections ont reçu leur réponse appropriée, lorsque j'ai exposé ce que l'Écriture appelle la « condescendance » divine à l'égard des affaires humaines. Il n'est pas nécessaire pour cela que Dieu subisse une transformation, comme Celse nous le fait dire, ou qu'il se prête à un changement du bien au mal, de la vertu au vice, du bonheur au malheur ou du meilleur au pire. Demeurant immuable en son essence, c'est par l'économie de sa providence qu'il condescend aux affaires humaines. Nous montrons donc que les Saintes Écritures représentent Dieu comme immuable, par des expressions du genre de celles-ci : « Tu es le même » et « Je ne varie pas » (*Ps.*, 101, 27; *Mal.*, 3, 6). Les dieux d'Épicure, au con-

traire, se composant d'atomes et, susceptibles de dissolution du fait de leur composition, s'efforcent d'éliminer les atomes qui contiennent les germes de destruction. Quant au Dieu des Stoïciens, vu sa nature corporelle, il possède, au moment de la conflagration du monde, une essence composée tout entière du principe directeur. En d'autres circonstances, au contraire, lorsque se produit une nouvelle organisation des choses, il redevient partiellement matériel. En effet, les stoïciens eux-mêmes se sont montrés incapables de saisir la notion de la nature divine, d'une nature en même temps incorruptible et simple, sans composition et indivisible (*Contra Cels.*, 4, 14).

1. La Trinité.

Origène est très familier avec le terme *trinité* (τριάς) (*In Joh.*, 10, 39, 270; 6, 33, 166; *In Jes. hom.*, 1, 4, 1). Il réfute et rejette la négation modaliste de la distinction entre les trois personnes divines. Professe-t-il le subordinatianisme? On l'a affirmé et on l'a nié. Saint Jérôme le lui reproche sans hésitation. Grégoire le Thaumaturge et saint Athanase, par contre, le justifient de toute accusation. Des auteurs modernes comme de Régnon et Prat l'en acquittent aussi.

D'après Origène, le Fils ne procède pas du Père par voie de division, mais de la manière dont la volonté découle de la raison :

Si le Fils fait tout ce que fait le Père, du moment qu'il fait tout comme le Père, l'image du Père se trouve formée dans le Fils, qui est né de lui à la manière d'un acte de volonté procédant de son intelligence. La volonté du Père, à mon avis, doit suffire pour produire l'existence de ce qu'il veut faire exister. Car en voulant, il ne fait pas autre chose que de proférer la décision de son vouloir. C'est donc également ainsi que l'existence (*subsistentia*) du Fils est engendrée par lui. Ce point, plus que tout autre, doit être maintenu par ceux qui n'admettent aucun être inengendré, c'est-à-dire qui n'est pas né, à l'exception du seul Dieu le Père... L'acte de volonté procède de

l'intelligence, sans en retrancher une partie, ni en être séparé ou détaché. C'est d'une manière analogue, devons-nous penser, que le Père engendre le Fils, sa propre image. Autrement dit, comme lui-même est invisible par nature, il engendra une image invisible elle aussi. Le Fils est Verbe. Par conséquent, il nous est interdit de penser qu'aucune chose en lui puisse tomber sous les sens. Il est Sagesse, et, dans la sagesse, on ne peut rien supposer de corporel. Il est la vraie Lumière, qui éclaire tout homme venant en ce monde, mais il n'a rien de commun avec la lumière de notre soleil. Notre Sauveur est donc l'image du Dieu Père invisible. Par rapport au Père, il est vérité; par rapport à nous, auxquels il révèle le Père, il est l'image qui nous conduit à la connaissance du Père, que nul ne connaît, sinon le Fils et celui à qui le Fils a bien voulu le révéler (*De princ.*, 1, 2, 6).

Dans ce passage, Origène expose avec une netteté parfaite la manière dont le Fils procède du Père. Ce n'est pas par voie de division, mais par un acte spirituel. Puisque tout est éternel en Dieu, cet acte de génération doit l'être aussi : *aeterna ac sempiterna generatio* (*In Jer.*, 9, 4; *De princ.*, 1, 2, 4). Pour la même raison, le Fils n'a pas eu de commencement. Il n'y eut pas un temps où il n'existait pas : οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἦν (*De princ.*, 1, 2, 9, etc.; 2; 4, 4, 1; *In Rom.*, 1, 5). Origène semble, d'après la teneur de cette formule, réfuter par anticipation l'hérésie arienne qui prônait exactement l'inverse : il y eut un temps où il n'existait pas, ἦν ὅτε οὐκ ἦν. Il en est de même pour la filiation du Christ. Celui-ci n'est pas *per adoptionem spiritus filius, sed natura filius* (*De princ.*, 1, 2, 4). La relation du Fils au Père est donc celle de l'unité de substance. C'est dans ce contexte qu'Origène forgea le mot qui devait devenir célèbre dans les controverses christologiques et au Concile de Nicée (325), ὁμοούσιος :

Pouvons-nous supposer que la lumière éternelle soit autre chose que Dieu le Père, dont jamais on ne put dire qu'étant la lumière, sa splendeur lui fit défaut (*Heb.*, 1, 3)? La lumière sans sa splendeur est une supposition contraire à la raison. Mais dans ce cas, il n'y eut jamais un

temps où le Fils ne fut pas le Fils. Il ne sera cependant pas, comme nous l'avons dit de la lumière éternelle, sans naissance (nous paraîtrions introduire deux principes de lumière), mais, et il l'est effectivement, la splendeur de la lumière inengendrée, ayant cette lumière même comme principe et comme source, véritablement né de celle-ci. Cependant, il n'y eut pas un temps où il n'existait pas.

La Sagesse aussi, puisqu'elle procède de Dieu, est engendrée de la substance divine elle-même. Sous la figure d'une effusion corporelle, elle est cependant appelée à son tour « une sorte d'effusion saine et pure de la gloire toute-puissante » (*Sap.*, 7, 25). Ces deux comparaisons montrent clairement la communauté de substance entre le Père et le Fils. Une effusion, en effet, semble être ὁμοούσιος, c'est-à-dire d'une substance identique à celle du corps qui l'émet ou la produit (*In Hebr. fr.*, 24, 359).

La doctrine du Logos d'Origène représente ainsi un progrès remarquable dans le développement de la théologie. Elle exerça une influence profonde sur l'enseignement ecclésiastique.

Un examen plus serré de cette doctrine du Logos permet cependant de dégager deux lignes de pensée. L'une accentue la divinité du Logos, tandis que l'autre le nomme un « second Dieu », δεῦτερος Θεός (*Contra Cels.*, 5, 39; *In Joh.*, 6, 39, 202). Seul le Père est αὐτόθεος et ἀπλῶς ἀγαθός, la bonté première. Le Fils est l'image de cette bonté, εἰκὼν ἀγαθότητος (*Contra Cels.*, 5, 39; *De princ.*, 1, 2, 13). Origène déclare : « Du moment que nous proclamons que le monde sensible lui-même est au pouvoir du Créateur de toutes choses, nous affirmons que le Fils n'est pas plus puissant que le Père, mais lui est inférieur » (*Contra Cels.*, 8, 15). Le Fils et le Saint-Esprit sont, dans la pensée d'Origène, des intermédiaires entre le Père et les créatures :

Quant à nous qui croyons le Sauveur disant : « Le Père, qui m'a envoyé, est plus puissant que moi », et ne permettant pas qu'on lui applique à lui-même le titre de « bon » dans son sens plein, vrai et parfait — il l'attribua au Père en lui rendant grâces, condamnant celui qui glorifierait le Fils de façon excessive — nous disons que le Sauveur et

le Saint-Esprit sont au-dessus de toutes les choses créées et cela sans comparaison, d'une supériorité éminente, mais aussi que le Père est autant et même encore plus au-dessus d'eux qu'ils ne le sont eux-mêmes par rapport aux créatures les plus parfaites (*In Joh.*, 13, 25).

A lire ce passage et d'autres qui lui ressemblent, on comprend facilement pourquoi Origène fut accusé de subordinatisme. Il est évident qu'il présuppose un ordre hiérarchique dans la Trinité et place le Saint-Esprit à un rang encore inférieur à celui du Fils (*De princ.*, *prael.*, 4).

Études : T. DE RÉGNON, Études de théologie positive sur la sainte Trinité. Première série, deuxième série. Paris, 1892; troisième série. Paris, 1898. — A. AILL, Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur 2. Leipzig, 1899, 427-445. — W. FAIRWEATHER, Origen and Greek Patristic Theology. New York, 1901. — F. PRAT, Origène, le théologien et l'exégète. 3^e éd. Paris, 1907. — G. BARDY, La règle de foi d'Origène : RSR 9 (1919) 162-196. — P. LEBRETON, Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du III^e siècle : RHE 19 (1923) 501-506; 20 (1924) 16-23; *idem*, Les origines du dogme de la Trinité, vol. I. Paris, 1927; II, Paris, 1928. — A. D'ALÈS, La doctrine d'Origène : RSR 20 (1930) 224-268. — A. EHRLICH, Die Kirche der Märtyrer. Munich, 1932, 292-300. — R. CADIOU, Introduction au système d'Origène. Paris, 1932. — J. J. MAY-DIEU, La procession du Logos d'après le Commentaire d'Origène sur l'Évangile de saint Jean : BLE 35 (1934) 3-16, 49-70. — C. W. LOWRY, Origen as Trinitarian : JThSt 37 (1936) 225-240; *idem*, Did Origen style the Son a *xristos*? : JThSt 39 (1938) 39-42. — A. LIESKE, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes. Münster, 1938.

2. Christologie.

Il est intéressant de voir comment Origène relie sa doctrine du Logos à celle du Jésus incarné des Évangiles. Il introduit l'idée de l'âme de Jésus et voit dans cette âme préexistante le lien entre l'être infini du Logos et le corps fini du Christ :

La substance de l'âme servant d'intermédiaire entre Dieu et la chair — il est impossible, en effet, à la nature divine de se mêler à un corps sans un intermédiaire — l'Homme-Dieu (Θεάνθρωπος) est né, comme nous l'avons dit, par l'intermédiaire d'une substance à la nature de laquelle il ne répugnait pas à prendre un corps. Il n'était

pas contraire, non plus, à la nature de cette âme, en tant que substance raisonnable, de recevoir Dieu, en qui elle était déjà entrée complètement, ainsi que nous l'avons dit plus haut, comme dans le Verbe, la Sagesse et la Vérité. Elle mérite donc aussi, avec la chair qu'elle a assumée, les titres de Fils de Dieu, Puissance de Dieu, Christ et Sagesse de Dieu, en tant qu'elle était tout entière dans le Fils de Dieu ou l'accueillait tout entier en elle (*De princ.*, 2, 6, 3).

Origène employa pour la première fois l'expression Homme-Dieu, Θεάνθρωπος (*In Ezech. hom.*, 3, 3), destinée à rester dans la terminologie théologique. A propos de l'Incarnation, il affirme que la chair dans laquelle entra l'âme du Christ, était *ex incontaminata virgine assumpta et casta sancti spiritus operatione formata* (*In Rom.*, 3, 8). Par son union avec le Logos, l'âme du Christ ne pouvait pas pécher :

Que la nature de cette âme soit identique à celle de toutes les autres, on n'en saurait douter. Comment pourrait-on l'appeler une âme, si elle ne l'était pas vraiment? Mais, le pouvoir de choisir entre le bien et le mal appartenant à toutes les âmes, celle du Christ choisit l'amour de la justice de telle sorte que l'immensité de son amour l'y attacha avec une force écartant toute idée de changement et de séparation. La fermeté de son intention, l'immensité de son affection et la chaleur inextinguible de son amour détruisirent en elle toute idée de retour en arrière et de changement. Ce qui, auparavant, dépendait de la volonté, se trouva désormais transformé en nature par la force d'une longue habitude. Nous devons donc croire qu'il existe dans le Christ une âme humaine et raisonnable, sans supposer qu'elle connut l'attrait ou la possibilité du péché (*De princ.*, 2, 6, 5).

L'union des deux natures dans le Christ est extrêmement étroite, « car l'âme et le corps de Jésus formaient, après l'oikonomia, un seul être avec le Logos de Dieu » (*Contra Cels.*, 2, 9). Origène enseigne donc la *communicatio idiomatum*, ou interchangeabilité des attributs. Il est possible, d'après

cette doctrine, tout en désignant le Christ d'un nom qui marque sa divinité, de lui appliquer des attributs humains, et vice versa :

Le Fils de Dieu, par qui tout fut créé, est nommé Jésus-Christ et Fils de l'Homme. Car le Fils de Dieu, est-il dit, connut aussi la mort — au titre précisément de cette nature qui pouvait recevoir la mort. Et il porte le nom de Fils de l'Homme, dont la venue est annoncée dans la gloire de Dieu le Père avec les saints anges. C'est pourquoi, à travers toute l'Écriture, la nature divine est évoquée par des termes humains, tandis que la nature humaine est honorée d'appellations relevant de la dignité divine (*De princ.*, 2, 6, 3).

C'est le mérite d'Origène d'avoir doté la christologie grecque des termes scientifiques de *physis*, *hypostasis*, *ousia*, *homousios*, *theanthropos*.

Études : H. SCHULTZ, Die Christologie des Origenes im Zusammenhange seiner Weltanschauung : Jahrbücher für protestantische Theologie 1 (1875) 193-247, 362-424. — J. RIVIÈRE, Le dogme de la rédemption. Louvain, 1931, 165-212; *idem*, Théologie du sacrifice rédempteur : BLE (1944) 3-12. — J. BARRELL, Christos Angelos (Theophaneia 3). Bonn, 1941, 97-107. — A. GRILMEIER, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon : CIG 1 (1951) 63-67, 74-84. — H. CROUZEL, Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Paris, 1956, 71-142.

3. Mariologie.

L'historien Sozomène rapporte (*Hist. eccl.*, 7, 32) qu'Origène appliqua à Marie le titre de θεοτόκος, Mère de Dieu. On ne le trouve pas dans les écrits qui survivent, mais dans le naufrage de l'œuvre d'Origène, cette absence, n'a rien de surprenant. L'école d'Alexandrie employait ce titre depuis longtemps pour exprimer la maternité divine de Marie, lorsqu'il devint l'objet de polémiques, dans la première moitié du cinquième siècle, au cours des controverses nestoriennes, jusqu'à sa définition au Concile d'Éphèse (431).

Mais Origène enseigne aussi la maternité universelle de Marie : « Nul ne peut comprendre l'Évangile (de saint Jean),

s'il n'a reposé sur la poitrine de Jésus, et n'a reçu également de lui Marie pour sa mère » (*In Joh.*, 1, 6).

Études : J. ERSST, Origenes und die geistige Mutterschaft Marias : ZKTh (1923) 617-621. — A. AGUIR, The Blessed Virgin in Origen and St. Ambrose : Downside Review 50 (1932) 126-137. — C. VAGAGGINI, Maria nelle opere di Origene (Orientalia Christiana Analecta 131). Rome, 1942. — J. C. PLUMER, Some Little-known Early Witnesses to Mary's virginity in partu : TS (1948) 567-577.

4. Ecclésiologie.

Origène définit l'Église le *coetus populi christiani* (*In Ez. hom.*, 1, 11), le *coetus omnium sanctorum* (*In Cant.*, 1), la *credentium plebs* (*In Ex. hom.*, 9, 3), mais il voit aussi en elle le corps mystique du Christ. Comme l'âme habite dans le corps, le Logos vit dans l'Église qui est son corps. Il est le principe de sa vie :

La Sainte Écriture, disons-nous, affirme que le corps du Christ, animé par le Fils de Dieu, c'est l'ensemble de l'Église de Dieu. Les membres de son corps, ajoute-t-elle, pris comme un tout, sont les croyants. De même que l'âme vivifie et meut le corps — celui-ci, en effet, ne jouit pas de la puissance naturelle du mouvement que possède un être vivant — ainsi le Verbe qui meut comme il faut et anime le corps entier qui est l'Église, meut aussi chaque membre de l'Église, qui de la sorte, ne fait rien en dehors du Verbe (*Contra Cels.*, 6, 48).

Origène est le premier à déclarer que l'Église est la cité de Dieu ici-bas, sur la terre (*In Jer. hom.*, 9, 2 ; *In Jos. hom.*, 8, 7). Elle vit pour le moment côte à côte avec l'État. Étant la cité de Dieu, elle présente un caractère œcuménique et ses lois « sont en harmonie avec le gouvernement établi dans chaque pays » (*Contra Cels.*, 4, 22). L'Église est aujourd'hui un État dans un autre État, mais la puissance du Logos qui opère en elle, finira par triompher de l'empire séculier :

Nous croyons que le Verbe prévaudra sur la création raisonnable tout entière et transformera chaque âme en sa propre perfection. Dans cet état, chacun, par l'exercice

de son seul pouvoir, choisira ce qu'il désire et obtiendra ce qu'il aura choisi (*Contra Cels.*, 8, 72).

Illuminée par le Logos, l'Église devient l'univers de l'univers (κόσμος τοῦ κόσμου, *In Joh.*, 6, 59, 301, 304).

Il ne peut y avoir de salut en dehors de cette Église. Origène déclare : *Extra hanc domum, id est ecclesiam, nemo salvatur* (*In Jos. hom.*, 3, 5). On ne trouve que dans l'Église les doctrines et les lois que le Christ a apportées à l'humanité, comme le sang qu'il a versé pour notre salut (*ibid.*). Par conséquent, il ne peut y avoir de foi en dehors de cette Église. La foi des hérétiques ne mérite pas le nom de *fides*. Elle n'est qu'une *credulitas* arbitraire (*In Rom.*, 10, 5).

Études : E. GÖLLER, Die Bischofswahl bei Origenes : Ehrengabe f. J. G. H. zu Sachsen. hrsg. v. F. Fessler. Freiburg i. B., 1920, 603-616. — J. T. SHOTWELL and L. R. LOOMIS, The See of Peter. New York, 1927, 87-91, 314-322. — E. MERSCH, Le Corps mystique du Christ, 2^e éd. Louvain, 1936, 282-305. — J. HONŽEKA, Die Lehre des Origenes über den Primat Petri und die Orthodoxen : ThGl 29 (1937) 431-440. — H. RAHNER, *Mysterium Lunae*. Ein Beitrag zur Kirchentheologie der Väterzeit : ZkTh (1939) 311-349, 428-442. — R. P. C. HANSON, Origen's Doctrine of Tradition : JThSt (1948) 17-27. — G. BARBY, La Théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée. Paris, 1947, 128-165. — J. LUDWIG, Die Primatworte Mt. 16, 18, 19 in der altkirchl. Exegese. Münster, 1952, 37-44. — C. V. HARRIS, Origen of Alexandria's Interpretation of the Teacher's Function in the Early Christian Hierarchy and Community. Diss. Duke Univ., 1952. — R. P. C. HANSON, Origen's Doctrine of Tradition. London, 1954. — C. VAGAGGINI, La natura della sintesi origeniana e l'ortodossia e l'eterodossia della dogmatica di Origene : SC 82 (1954) 169-200.

5. Le baptême et le péché originel.

Origène atteste la croyance au péché originel et la pratique du baptême des enfants. Tout être humain naît dans le péché. C'est pourquoi la tradition apostolique ordonne de baptiser les nouveau-nés :

Si vous voulez apprendre ce que d'autres saints ont pensé de la naissance naturelle, écoutez David lorsqu'il dit : « J'ai été conçu — ainsi lit-on — dans l'iniquité, et ma mère m'a enfanté dans le péché » (*Ps.*, 50, 7). Il montre par là que toute âme, née dans la chair, porte la tache de

l'iniquité et du péché. Ceci explique la parole que nous avons citée plus haut : nul homme n'est pur du péché, même si sa vie n'a qu'une seule journée (*Job*, 14, 4). On peut ajouter à cela une considération sur le motif pour lequel l'Église a coutume de baptiser même les enfants, alors qu'elle confère ce sacrement pour remettre les péchés. Il est certain que, si rien dans les enfants ne relevait de la rémission et du pardon, la grâce du baptême ne paraîtrait pas nécessaire (*In Lev. hom.*, 8, 3).

L'Église a reçu des apôtres la coutume d'administrer le baptême aux enfants eux-mêmes. Ceux à qui ont été confiés les secrets des mystères divins savaient bien, en effet, que tous portent la tache du péché originel, qui doit être lavée par l'eau et l'esprit (*In Rom. com.*, 5, 9).

Études : GAUBEL, DTC 12, 332-339 (péché originel). — A. v. HARNACK, Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche (TU 42, 3). Leipzig, 1918. — H. RAHNER, Taufe und geistliches Leben bei Origenes : ZAM 7 (1932) 205-222. — C. M. EDSMAN, Le baptême de feu. Leipzig-Uppsala, 1940, 1-15. — P. M. MENOUD, Le baptême des enfants dans l'Église ancienne : Verbum Caro 2 (1948) 15-26. — G. BURKE, Des Origenes Lehre vom Urstand des Menschen : ZkTh 72 (1950) 1-39. — F. LOVSKY, L'Église ancienne baptisait-elle les enfants? : Foi et Vie 48 (1950) 109-138. — I. J. von ALMEN, L'Église primitive et le baptême des enfants : Verbum Caro 4 (1950) 43-47.

6. La pénitence et le pardon des péchés.

Origène souligne, à diverses reprises, qu'au sens strict, il n'y a qu'un seul pardon des péchés, celui du baptême, car la religion chrétienne donne le pouvoir et la grâce de triompher des passions mauvaises (*Exh. ad mart.*, 30). Il existe cependant des moyens pour obtenir la rémission des péchés commis après le baptême. Origène en énumère six : le martyre, l'aumône, le pardon des offenses, la conversion d'un pécheur (selon *Jacques*, 5, 20), la charité (selon *Luc*, 7, 47), et enfin :

dura et laboriosa per poenitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrimis stratum suum et fiunt ei lacrimae suae panes die et nocte, et cum non erubescit sacerdoti domini indicare peccatum suum et quaerere medicinam (*In Lev. hom.*, 2, 4).

En d'autres termes, Origène connaît un pardon qui s'obtient par la pénitence et par la confession de ses péchés devant un prêtre. A celui-ci de juger s'il est nécessaire ou non de les confesser publiquement :

Observez avec soin celui à qui vous confessez vos péchés. Mettez le médecin à l'épreuve, afin de savoir s'il se montre faible avec les faibles et affligé avec ceux qui sont dans l'affliction. Dût-il juger nécessaire que votre mal soit dévoilé et guéri en présence de la communauté rassemblée, suivez l'avis du médecin exercé (*In Ps. hom.*, 37, 2, 5).

Reste la question de savoir si Origène considérait tous les péchés comme rémissibles. Un passage de son traité *Sur la prière* semble attester le contraire et indiquer l'impossibilité du pardon pour les péchés principaux :

Je ne sais comment certains s'arrogent une puissance excédant celle des prêtres (ἐπατιξὴ τῶν ἱερέων), probablement parce qu'ils ignorent tout de la science sacerdotale. Ils se vantent de pouvoir remettre les péchés d'idolâtrie, d'adultère et de fornication. Ils supposent que leur prière, sur de tels coupables, a le pouvoir de pardonner les péchés mortels (*De oral.*, 28).

Origène n'affirme pas ici l'impossibilité absolue pour de tels péchés de recevoir leur pardon. Mais il soutient que la prière ne suffit pas à elle seule pour l'obtenir, sans l'accomplissement préalable, de la part du coupable, d'une peine d'excommunication publique et de longue durée. Le prêtre, bien sûr, n'a pas le pouvoir de remettre un péché capital par sa prière. Mais cela ne signifie pas pour lui l'impossibilité d'accorder pareille absolution, s'il estime que Dieu a pardonné un pécheur qui s'est soumis à une pénitence publique. Origène le montre clairement ailleurs, en affirmant expressément que tout péché peut être pardonné :

Les chrétiens pleurent comme morts ceux qui se sont rendus coupables de débauches ou d'un autre péché, car ils sont perdus et morts pour Dieu. Mais s'ils donnent la preuve suffisante d'une sincère transformation de leur

cœur, ils sont réadmis dans le troupeau à une époque ultérieure (après un intervalle plus long que lorsqu'on est accepté la première fois), comme s'ils étaient ressuscités d'entre les morts (*Contra Cels.*, 3, 51).

Études : Z. GARCÍA, El perdón de los pecados en la primitiva Iglesia. La doctrina des Orígenes : RF 26 (1910) 457-465. — B. POSCHMANN, Die Sündenvergebung bei Origenes. Breslau, 1912. — B. F. M. XIBERTA, La doctrina de Orígenes sobre el sacramento de la Penitencia : *Reseña Eclesiástica* 18 (1926) 237-246, 309-318. — C. VERFAILLIE, La doctrine de la justification dans Origène. Strasbourg, 1926. — P. GALTIER, Les péchés « incurables » d'Origène : *Greg* 10 (1929) 177-209. — C. FRÄS, Zur Willensfreiheit bei Origenes : *APG* (1930) 92-101. — F. J. DÖLGER, Origenes über die Beurteilung des Ehebruchs in der Stoischen Philosophie : *AC* 4 (1934) 284-287. — M. WALDMANN, Synteresis oder Syneidesis? Ein Beitrag zur Lehre vom Gewissen : *ThQ* (1938) 332-371. — B. POSCHMANN, Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Bonn, 1940, 425-480. — G. H. JOYCE, Private Penance in the Early Church : *JThSt* 42 (1941) 18-42. — E. F. LATKO, Origen's Concept of Penance. Québec Univ. Laval, 1949. Cf. TEICHTWEITER, *ThQ* 130 (1950) 373-375. — K. RAHNER, La doctrine d'Origène sur la pénitence : *RSR* 37 (1950) 47-97, 252-286. — B. POSCHMANN, Busse und letzte Oelung : M. Schaums, J. R. Geiselman, H. Rahner, Handbuch der Dogmengeschichte, vol. 4, fasc. 3. Freiburg i. B., 1951, 34-39. — A. MÉHAT, « Pénitence seconde » et « péché involontaire » : *VC* 8 (1954) 232-233. — J. GROTZ, Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche. Freiburg i. B., 1955, 173-315.

7. L'Eucharistie.

Dans le *Contre Celse* (8, 33), Origène remarque :

Nous rendons grâces au créateur de toutes choses, et nous mangeons les pains qui nous sont présentés avec action de grâces et prière (μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς) pour les biens reçus. Et ces pains sont devenus par la prière un corps saint et sanctifiant ceux qui le reçoivent avec de saines dispositions.

Origène appelle ici le pain eucharistique « un corps saint », mais, en d'autres passages, il parle clairement de l'eucharistie comme du corps du Seigneur :

Vous qui assistez habituellement aux divins mystères,

vous savez avec quelle précaution respectueuse vous gardez le corps du Seigneur lorsqu'il vous est remis, de peur qu'il n'en tombe quelque miette et qu'une part du trésor consacré (*consecrati muneris*) ne soit perdue. Car vous vous croiriez coupables, et en cela vous avez raison, si par votre négligence quelque chose s'en perdait (*In Ex., hom., 13, 3*).

Origène croit au caractère sacrificiel et expiatoire de l'Eucharistie. Il mentionne la présence d'un autel : « Vous voyez que les autels ne sont plus aspergés avec le sang des brebis, mais consacrés par le sang précieux du Christ » (*In Jesu Nave 2, 1*). On trouve, il est vrai, dans les écrits d'Origène d'autres passages donnant une interprétation allégorique. Le « corps et le sang » du Seigneur dans l'Eucharistie y représentent l'enseignement du Christ, dont se nourrissent nos âmes :

Ce pain que Dieu le Verbe (*deus verbum*) reconnaît pour son corps, est le Verbe qui nourrit l'âme, le Verbe qui procède de Dieu le Verbe (*verbum de deo verbo procedens*) ; il est le pain qui procède du pain céleste, qui est déposé sur la table dont il est écrit : « Tu as préparé une table devant moi, en face de mes adversaires » (*Ps. 22, 5*). Ce breuvage, que Dieu le Verbe reconnaît pour son sang, est le Verbe qui rassasie et enivre merveilleusement le cœur de ceux qui le prennent. C'est le breuvage de cette coupe dont il est dit : « Qu'elle est merveilleuse, ta coupe enivrante ! » (*Ps. 22*)... Le Dieu Verbe n'appelait pas son corps le pain visible qu'il tenait entre ses mains, mais la parole en sacrement (*mystère*) de laquelle le pain devait être rompu. Ce n'est pas non plus ce breuvage visible qu'il appelait son sang, mais la parole en sacrement (*mystère*) de laquelle ce breuvage serait versé. Que peuvent être, en effet, le corps ou le sang du Dieu Verbe, sinon la parole qui nourrit et qui réjouit le cœur ? (*In Matth. ser., 85*).

Des passages comme celui-ci n'excluent pas cependant l'interprétation littérale donnée à d'autres endroits. Origène affirme expressément que le sang du Christ peut être bu de deux manières, « sacramentellement » (*sacramentorum ritu*), et lors-

que nous recevons ses paroles vivifiantes » (*In Num. hom., 16, 9*). Ajoutons qu'il reconnaît que la manière littérale de concevoir la sainte communion est l'interprétation commune (*κοινορέα*) de l'Eglise, mais il la prête aux âmes simples (*In Matth., 11, 14*). L'interprétation symbolique, au contraire, lui paraît plus digne de Dieu, et c'est celle-là que professent les doctes (*In Joh., 32, 24* ; *In Matth., 86*).

Textes : J. QUASTEN : *Monumenta eucharistica*, Bonn, 1935-1937, 349-352.

Études : Voir bibliographie J. QUASTEN, *loc. cit.* — E. KLOSTERMANN, *Eine Stelle des Origenes* (sur Matth. ser. 85) : *ThStKr* 103 (1931) 195-198. — F. R. M. HITCHCOCK, *Holy Communion and Creed in Origen* : *ChQ* (1941) 216-239. — O. CASSEL, *Glaube, Gnosis und Mysterium* : *JL* 15 (1941) 164-195. — L. GRIMMELT, *Die Eucharistiefeier nach den Werken des Origenes. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung*, Diss. Münster, 1942. — J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Bd. 1, 1. Freiburg, 1955, 93-95, 118-120, 279-281.

8. L'eschatologie.

Il n'est pas d'exemple plus typique de la spéculation théologique d'Origène, que sa doctrine de l'apocatastase (*ἀποκατάστασις*), ou de la restauration universelle de toutes choses dans leur état premier, purement spirituel. Dans cette vision grandiose, les âmes de ceux qui ont péché ici-bas seront soumises après leur mort à un feu purificateur. Celles des bons, au contraire, entreront au Paradis, c'est-à-dire dans une sorte d'école où Dieu donnera la solution de tous les problèmes de l'univers. Origène ne parle pas d'un feu éternel ni d'un châtimement de l'enfer. Tous les pécheurs seront sauvés. Les démons et Satan lui-même seront purifiés par le Logos. Ceci accompli, la seconde venue du Christ aura lieu, puis la résurrection de tous les hommes, avec des corps non matériels, mais spirituels, et Dieu sera tout en tous :

La fin du monde et la consommation finale se produiront lorsque chacun subira le châtimement de ses péchés. Ce moment, où Dieu rendra à chacun ce qu'il mérite, lui seul le connaît. A notre avis, la bonté de Dieu ramènera, par son Christ, toutes les créatures à une seule fin, même ses

ennemis, après les avoir conquis et subjugués. Ainsi parle, en effet, la Sainte Écriture : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur, siège à ma droite, jusqu'à ce que j'aie fait de tes ennemis l'escabeau de tes pieds (Ps. 109, 1) » (*De princ.*, 1, 6, 1).

Le Verbe et la puissance de guérison qui réside en lui sont plus forts que tous les maux qui sont dans l'âme. Et cette guérison, il l'applique, selon la volonté de Dieu, à tout homme. La consommation de toutes choses est la destruction du mal. Quant à savoir si celui-ci renaîtra ou non, il est hors de notre propos d'en parler maintenant (*Contra Cels.*, 8, 72).

Mais, les choses poursuivant leur cours vers cette consommation qui les ramènera à l'unité, comme le Père est un avec le Fils, il est possible de comprendre, en conséquence, que, là où tout est un, il ne peut plus exister de diversité. Quant au dernier ennemi, celui qu'on appelle la mort, sa destruction est annoncée elle aussi pour qu'il ne reste aucun sujet d'affliction, la mort n'existant plus, ni aucune diversité, en l'absence de tout ennemi. La destruction du dernier ennemi ne signifie pas que sa substance, créée par Dieu, doive périr, mais simplement que ses desseins et sa volonté de nuire, qui ne viennent pas de Dieu, mais de lui-même, sont promis à la destruction. Il sera détruit, non pas en cessant d'être, mais en cessant d'être ennemi et mort. Il n'est rien d'impossible, en effet, au Tout-Puissant, et rien que le Créateur ne puisse guérir. Il a fait toutes choses pour qu'elles soient, et ce qu'il a créé pour être ne peut cesser d'être... Les ignorants et les incroyants supposent enfin que notre chair connaîtra après la mort une destruction qui ne lui laissera plus rien de sa première substance. Quant à nous qui croyons à sa résurrection, nous pensons que la mort ne lui apporte qu'un changement, mais il est certain que sa substance subsiste et qu'elle retournera à la vie au temps marqué, selon la volonté de son créateur. Un second changement se produira alors en elle : ce qui, au début, était chair terrestre, (formée) de la terre, et fut ensuite dissous par la mort, redevenant poussière et cendre, ressuscitera de

la terre et accédera enfin, selon les mérites de l'âme qui l'habite, à la gloire d'un corps spirituel.

Ainsi donc, nous devons penser que notre substance corporelle tout entière sera amenée à cet état, lorsque toutes choses seront rétablies dans l'unité et que Dieu sera tout en tous. Cependant, comprenons-le bien, tout cela ne se produit pas brusquement, mais peu à peu et par degrés, dans l'espace de siècles sans nombre ni mesure. L'amendement et la correction progresseront insensiblement, homme par homme. Certains prendront de l'avance et tendront vers la perfection d'une course plus rapide. D'autres les suivront de tout près, d'autres, enfin, loin derrière. Ainsi, selon les degrés innombrables des êtres en marche, qui partent d'un état d'inimitié pour arriver à la réconciliation avec Dieu, viendra le tour du dernier ennemi, celui qu'on appelle la mort. Il sera détruit à son tour, c'est-à-dire : ne sera plus un ennemi. Quand donc toutes les âmes raisonnables seront restaurées en cet état, la nature de notre corps se transformera dans la gloire d'un corps spirituel (*De princ.*, 3, 6, 4-6).

Et qu'est donc ce « tout » que Dieu doit être en tous ? A mon avis, cette formule : Dieu sera tout en tous, signifie qu'il sera tout, même en chacun. Et en chacun, il sera tout en ce sens que tout ce que l'esprit raisonnable, purifié de toute souillure des vices, lavé de toute tache de malice, peut sentir, comprendre ou penser, tout cela ne sera autre que Dieu ; il ne sentira plus que Dieu, ne pensera qu'à Dieu, ne verra que Dieu, ne possédera que Dieu, Dieu sera la règle et la mesure de tous ses mouvements : c'est ainsi que Dieu lui sera tout. Car il n'y aura plus désormais de discernement du bien et du mal, puisqu'il n'y aura plus de mal (car Dieu lui est tout, à côté de qui il n'y a plus de mal) ; il ne désirera plus manger de l'arbre de la science du bien et du mal, celui qui est toujours dans le bien et à qui Dieu est tout.

Donc, la fin renouvellera le commencement, le terme des choses sera ramené à leur début, et par là sera restitué l'état primitif, qu'avait reçu la nature raisonnable, lorsqu'elle n'avait pas besoin de manger à l'arbre de la science

du bien et du mal : tout sentiment de malice sera écarté et, lavé, sera devenu net et pur, et celui qui est l'unique Dieu bon, à lui seul deviendra tout pour cette nature raisonnable : et ce ne sera plus en ceci ou en cela, en peu ou en beaucoup, mais en tout qu'il sera tout, car il n'y aura plus de mort, plus d'aiguillon de la mort, plus du tout de mal : c'est alors vraiment que Dieu sera vraiment tout en tout (*De princ.*, 3, 6, 3).

Il ne faut cependant pas voir dans cette restauration universelle (ἀποκατάστασις) la fin du monde elle-même, mais seulement une phase transitoire. Origène, influencé par la pensée de Platon, enseignait l'existence d'autres mondes avant l'arrivée à l'être de celui-ci et une succession illimitée de mondes encore après lui. L'abandon de Dieu et le retour à Dieu se suivent l'un l'autre, sans fin :

Mais voici l'objection qu'ils soulèvent généralement : « Si le monde, disent-ils, a eu son commencement dans le temps, que faisait Dieu avant l'origine du monde ? Il est absurde et impie, en effet, de dire que la nature de Dieu est inactive et inerte, ou de supposer que la bonté ait pu rester un temps sans faire le bien, ou la toute-puissance sans exercer son pouvoir. » Telle est leur objection habituelle, lorsque nous affirmons que le monde a commencé à un moment donné et que, sur la foi des Écritures, nous calculons les années de sa durée écoulée. A ces objections je ne crois pas qu'un hérétique puisse aisément répondre d'une façon conforme à ses opinions. Quant à nous, il nous est possible de répondre d'une façon logique et qui s'accorde avec les principes de la religion. Nous disons donc que Dieu n'a pas commencé d'agir seulement lorsqu'il a créé ce monde visible. Mais, comme après sa destruction, il y en aura un autre, nous croyons aussi qu'il y en eut d'autres avant son apparition... Il y eut des mondes avant le nôtre, et d'autres viendront après lui. Ne supposons pas cependant l'existence simultanée de plusieurs mondes, mais après ce monde-ci il y en aura encore un autre (*De princ.*, 3, 5, 3).

Comme le montrent les passages que nous venons de citer, Origène tirait cette dernière conclusion de sa conception de la créature spirituelle. Jouissant de la volonté libre, celle-ci peut s'éloigner du bien et se tourner vers le mal chaque fois qu'elle le désire. La rechute des esprits rend nécessaire un nouveau monde corporel. Les mondes se suivent ainsi les uns les autres, et la création du monde devient un acte éternel.

Études : L. ATZBERGER, Geschichte der christlichen Eschatologie. Freiburg, 1896, 409 sq., 451 sq. — G. ASKEH, Klemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer : Theologische Abhandlungen. Festgabe f. H. J. Holtzmann. Tübingen, 1902, 95-120. — W. STOHMANN, Ueberblick über die Geschichte des Gedankens der Ewigen Wiederkunft mit besonderer Berücksichtigung der « Palingenesis aller Dinge ». Diss. Munich, 1917. — TH. SPACIL, La dottrina del purgatorio in Clemente Alessandrino ed in Origene : Bess (1919) 131-145. — H. MEYER, Die Lehre von der ewigen Wiederkunft aller Dinge. 1922, 359-380. — G. ROSSI, La dottrina della creazione in Origene : SC 20 (1921) 339-357, 427-435. — O. PROCKSCH, Wiederkunft und Wiedergeburt : Das Erbe M. Luthers. Jhmels-Festschrift hrsg. R. JELKE, Leipzig, 1928, 1-18. — G. ROSSI, Saggi sulla metafisica di Origene. Milan, 1929. — R. ARSOV, Le thème néo-platonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez saint Augustin : Greg 13 (1932) 124-136. — R. B. TOLLINTON, Alexandrine Teaching on the Universe. New York, 1932. — W. L. KNOX, Origen's Conception of the Resurrection Body : JThSt (1938) 247-248. — H. CHADWICK, Origen, Cel-sus, and the Resurrection of the Body : HThR 41 (1948) 83-102. — C. LENZ, Apokatastasis : RACH 1, 510-516. — R. M. GRANT, Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought. Amsterdam, 1952, 201-207.

9. La préexistence des âmes.

La doctrine de la préexistence des âmes se relie intimement chez Origène à sa théorie de la restauration universelle. Ce monde visible fut précédé d'un autre. Les âmes humaines préexistantes sont des esprits déchus de la société divine, durant le monde précédent. Voilà pourquoi elles se trouvent enfermées aujourd'hui en des corps matériels. Les péchés dont les âmes se sont rendues coupables dans le monde antérieur expliquent la diversité dans la mesure de la grâce accordée à chacun et la différence entre les hommes ici-bas. Il est intéressant de remarquer comment Origène fait concorder cette

doctrine avec son étymologie du mot *psyché* (ψυχή), qu'il tire du verbe ψύχεσθαι, « se refroidir ».

Nous devons donc examiner si, par hasard, comme l'indique, disions-nous, son nom lui-même, elle fut appelée ψυχή, c'est-à-dire *anima*, parce qu'elle s'était refroidie dans son ardeur pour la justice et relâchée de sa participation au feu divin, sans pourtant perdre le pouvoir de revenir à cet état de ferveur où elle se tenait à l'origine. Le prophète semble aussi indiquer un tel état de choses, par les mots : « Reviens, ô mon âme, à ton repos » (Ps. 114, 7). Il paraît ressortir de tout cela que l'intelligence (νοῦς), en perdant son rang et sa dignité, devint ou fut nommée une âme. Mais, si elle est restaurée et corrigée, elle revient à l'état d'intelligence (νοῦς)...

S'il en est ainsi, il me semble que ce déclin et cette chute de l'intelligence (νοῦς) ne sont pas eux-mêmes identiques pour tous. Le passage à l'âme atteint un degré plus ou moins profond suivant les cas. Certaines intelligences semblent retenir quelque chose de leur vigueur première, d'autres, au contraire, rien ou très peu. De là vient que certains, dès le commencement de leur vie, montrent une intelligence plus active, d'autres, un esprit plus lent, que d'autres enfin naissent complètement fermés et absolument incapables d'instruction (*De princ.*, 2, 8, 3-4).

N'est-ce pas en conformité avec la raison que chaque âme, pour des raisons mystérieuses (je pense aux doctrines de Pythagore, de Platon, d'Empédocle, que Celse nomme souvent), a été introduite dans un corps et introduite selon ses désirs et ses actions antérieurs (*Contra Cels.*, 1, 32).

Études : W. SCHÜLER, Seele bei Origenes und Plotin : Zeitschrift für Theologie u. Kirche 10 (1900) 167-188. — F. RÜSCHE, Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele, Paderborn, 1933. — H.-D. SIMONIS, La prédestination d'après les Pères grecs : DTC 12, 2822-2828. — C. M. EDSEMAN, Schöpferwille und Geburt Jac. 1, 18. Eine Studie zur altchristlichen Kosmologie : ZNW (1939) 11-44. — H. RAHNER, Das Menschenbild bei Origenes : Eranos-Jahrbuch 15 (1947) 197-248. — H. KARPP, Probleme altchristlicher Anthropologie, Gütersloh, 1950, 186-229.

10. La doctrine des sens scripturaires.

Origène ne voyait pas simplement dans la Bible un traité de dogme ou de morale, mais quelque chose de bien plus vivant, de bien plus élevé, le reflet du monde invisible. La Bible est d'abord pour lui la Parole de Dieu, non un verbe mort, emprisonné dans le passé, mais une parole vivante, qui s'adresse directement à l'homme d'aujourd'hui. Ensuite, le Nouveau Testament éclaire l'Ancien, et ne révèle lui-même sa profondeur qu'à la lumière de celui-ci. C'est l'allégorie qui détermine leurs rapports. L'intelligence de l'Écriture, pour Origène, est une grâce :

Il y a la doctrine d'après laquelle les Écritures furent composées par l'Esprit de Dieu et comportent, en plus de leur sens manifeste, un autre, qui est caché à la majorité des lecteurs. Le contenu de l'Écriture est, en effet, le contour extérieur de certains mystères et l'image de choses divines. Sur ce point, l'Église est unanime : la loi entière est spirituelle, mais son sens spirituel n'est pas reconnu par tous. Seuls le découvrent ceux qui bénéficient de la grâce du Saint-Esprit dans la parole de sagesse et de science (*De princ.*, praef., 8).

Il distingue à une autre occasion trois sens de l'Écriture, les sens historique, mystique et moral. Ils correspondent respectivement aux trois parties de l'homme, le corps, l'âme et l'esprit, ainsi qu'aux trois degrés de perfection (cf. plus haut, p. 77). Le sens mystique représente la signification collective et universelle du mystère, le sens moral, sa signification intérieure et individuelle.

Origène défend l'inspiration strictement verbale de l'Écriture (*In Psalm.*, 1 ; *In Jer. hom.*, 21, 2). Il ne faut donc pas s'étonner qu'il emploie parfois l'interprétation symbolique pour se tirer des embarras que lui cause le sens proprement littéral (*De princ.*, 4, 16). Il va même jusqu'à affirmer que dans l'Écriture « tout a un sens spirituel, mais tout n'a pas un sens littéral » (*De princ.*, 4, 3, 5). Nous sommes ici au point de départ de toutes les exagérations de l'allégorisme mé-

diéval. L'influence philonienne a marqué profondément la pensée d'Origène, au point que celui-ci va jusqu'à nier parfois, d'une manière injustifiable, la réalité de la lettre. Il voit un sens spirituel absolument dans tout passage de l'Écriture. Enfin, certains de ses procédés d'interprétation symboliste tombent, pour la même raison, dans la bizarrerie.

Études. Voir la bibliographie sur l'allégorie, plus haut, p. 10. — E. KLOSTERMANN, *Origeniana* : Neutestamentliche Studien Georg Heinrich dargebracht. Leipzig, 1914, 245-251. — E. VON DORSCHÜTZ, Vom vierfachen Schriftsinn : Harnack-Ehrung. Leipzig, 1921, 1-13. — H. U. MEYBOOM, Het Schrift-gebruik van Origenes : Nieuwe Theol. Stud. 5 (1922) 24-30. — W. VÖLKER, Paulus bei Origenes : ThStKr 102 (1930) 258-279; *idem*, Das Abraham-Bild bei Philo, Origenes und Ambrosius : ThStKr 103 (1931) 199-207. — K. RAHNER, Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène : RAM 13 (1932) 113-145. — R. P. C. HANSON, Origen's Interpretation of Scripture Exemplified from his Philocalia : Hermeneuthena 63 (1944) 47-58. — W. DES BOER, Hermeneutic Problems in Early Christian Literature : VC 1 (1947) 150-167. — J. DANIELOU, L'unité des deux Testaments dans l'œuvre d'Origène : RSR (1948) 27-56; *idem*, Origène, Paris, 1948. — H. DE LUBAC, Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène. Paris, 1950. — R. BULTMANN, Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode : Pro regno et sanctorio. Studies in honor of G. van der Leeuw. Nijkerk, 1950, 89-100. — H. C. PUECH, Origène et l'exégèse trinitaire du Psaume 50, 12-14 : Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges M. Goguel. Paris, 1950, 180-194. — J. DANIELOU, Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique. Paris, 1950. — J. L. MCKENZIE, A Chapter in the History of Spiritual Exegesis : TS 12 (1951) 365-381. — H. J. MUMM, A Critical Appreciation of Origen as an Exegete of the Fourth Gospel. Diss. Hartford Seminary, 1952. — S. LAECHEL, Origen's Interpretation of Judas Iscariot : Church History 22 (1953) 253-268. — P. J. TEMPLE, Origen and the Ellipsis in Lk. 2, 49 : Irish Theol. Quarterly 21 (1954) 367-375.

Pour le *canon de la Bible* d'Origène, voir : J. B. COLON, En lisant la Philocalie d'Origène. A propos du canon des livres saints : RSR (1940) 1-27. — H. WARTZ, Neue Untersuchungen über die sog. judenchristlichen Evangelien : ZNW (1937) 60-81. — J. RUWET, Les Antilegomena dans les œuvres d'Origène : Bibl (1942) 18-42; (1943) 15-58. — G. BARDY, Saint Jérôme et l'Évangile selon les Hébreux (cité par Origène) : Mélanges de sciences religieuses 3 (1946) 5-36.

Pour la *doctrine de l'inspiration* d'Origène : A. ZÖLLIG, Die Inspirationslehre des Origenes. Freiburg, 1902. — C. M. JACOBS, The Authority of Holy Scripture in the Early Church : Theological Studies dedicated to H. E. Jacobs. Philadelphia, 1924, 195-233.

3. LA DOCTRINE SPIRITUELLE D'ORIGÈNE

La doctrine spirituelle d'Origène rappelle souvent au lecteur le langage et les idées de saint Bernard de Clairvaux et de sainte Thérèse d'Avila. En fait, Origène compte parmi les plus grands mystiques de l'Église. Malheureusement, cet aspect de son enseignement et de son œuvre a été gravement négligé et commence seulement à attirer l'attention. Il est impossible de rendre justice à la doctrine et à la personnalité d'Origène, sans examiner sa pensée spirituelle et sa piété, car elles animent sa vie et sa doctrine.

1. Notion de la perfection.

Pour saisir sa notion de la perfection, il est intéressant d'observer ce qu'il dit dans *De princ.*, 3, 6, 1 :

En disant : « Il le fit à l'image de Dieu », sans parler de la ressemblance, il veut montrer que l'homme a reçu la dignité de l'image lors de la première création, mais que la perfection de la ressemblance lui a été réservée pour la consommation des choses : il faut que l'homme, par le zèle de sa propre industrie, se l'acquière à lui-même en imitant Dieu : la possibilité de la perfection lui a été donnée au commencement par la dignité de l'image : à lui de consommer la ressemblance par le parfait achèvement des œuvres, à la fin du monde.

Il ressort de ce passage que, dans la pensée d'Origène, le Souverain Bien consiste à « devenir aussi semblables à Dieu que possible ». Pour atteindre ce but, nous avons besoin de la grâce de Dieu, comme de nos propres efforts. Le meilleur chemin vers l'idéal de la perfection est l'imitation du Christ. Si tous les disciples ne furent pas appelés à devenir apôtres, tous les hommes ne sont pas invités non plus à entrer dans la voie de l'imitation du Christ :

En un sens, bien sûr, tous ceux qui croient dans le Christ sont les frères du Christ. À proprement parler,

pourtant, seuls sont ses frères ceux qui sont parfaits et qui l'imitent, comme celui qui dit : « Soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ » (I Cor., 11, 1) (*In Matth. comm. ser.*, 73).

Nous retrouvons ici la même distinction que nous avons trouvée chez Clément, le maître d'Origène, entre les fidèles ordinaires et les âmes élues. A un autre endroit, Origène compare les chrétiens dotés de cette vocation particulière, aux disciples du Christ, et le reste des hommes, au contraire, à la foule qui écoutait sa parole :

C'était l'intention des évangélistes d'indiquer, au moyen de la narration évangélique, la distinction entre ceux qui vont à Jésus. Les uns forment la foule et ne sont pas appelés disciples. Les autres, au contraire, sont les disciples supérieurs à la foule... Il est écrit que la foule se tenait en bas, mais que les disciples pouvaient approcher de Jésus, qui avait gravi la montagne, où la foule n'était pas capable de se porter : « Voyant donc la foule, il gravit la montagne, et quand il se fut assis, ses disciples vinrent à lui. Il ouvrit la bouche et les enseigna en ces termes : Bienheureux les pauvres en esprit », et ainsi de suite (*Mat.*, 5, 1-3). On lit à un autre endroit, lorsque la foule voulait des guérisons : « Une grande foule le suivit, et il les guérit » (*Mat.*, 12, 15). Mais il n'est pas question du tout de guérisons à propos des disciples. Celui qui est déjà disciple de Jésus jouit de la santé et, se portant bien, il implore Jésus non comme médecin, mais pour ses autres puissances... Parmi ceux qui viennent au nom de Jésus, les uns connaissent les mystères du royaume des cieux : ce sont les disciples. Les autres, au contraire, auxquels cette science n'a pas été accordée, représentent la foule, qui est estimée inférieure aux disciples. Observez bien que c'est aux disciples que Jésus s'adressa en disant : « A vous il a été donné de connaître les mystères du royaume des cieux », et à la foule : « A eux ceci ne fut pas accordé » (*In Matth. comm.*, 11, 4).

2. La connaissance de soi-même.

La première étape, pour ceux qui ont pris le parti d'imiter le Christ et de tendre vers la perfection, est d'acquérir la connaissance de soi-même. Il est absolument indispensable de savoir ce que nous devons faire, éviter, améliorer et maintenir :

Que l'on considère nos remarques comme adressées à l'âme en état de progrès, mais non encore parvenue au sommet de la perfection. Vu ses progrès, on décrit sa beauté. Cependant, pour garantir son arrivée à la perfection, elle a encore besoin de recevoir des avertissements. Si elle n'acquiert pas la connaissance de soi, et si elle ne s'exerce pas soigneusement à observer la parole de Dieu et la loi divine, son sort consistera à recueillir sur ces points les opinions des différents maîtres et à suivre des hommes dont la parole ne possède ni perfection, ni impulsion du Saint-Esprit... Dieu, pour ainsi dire, parle à l'âme déjà de l'intérieur, déjà comme si elle était en son lieu parmi les mystères. Mais, parce qu'elle ne se préoccupe pas de se connaître elle-même, de chercher ce qu'elle est, ce qu'elle doit faire et comment, ce qu'elle doit éviter enfin, il est dit à cette âme : Poursuis ton chemin, comme un élève poussé par le maître pour cette faute de paresse. C'est un si grand danger pour l'âme de négliger de se connaître et de se comprendre (*In Cant.*, 2, 143-145).

3. La lutte contre le péché.

L'effet de cette connaissance de soi et de cet examen de conscience sera de reconnaître que nous devons prendre les armes contre le péché, l'obstacle qui nous empêche d'atteindre la perfection. Ceci suppose d'abord la lutte contre les passions ($\pi\acute{\alpha}\theta\eta$) et le monde, qui sont les causes du péché. Le but de cet effort est l'affranchissement total des passions, l' $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$, la destruction complète des $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$. Pour y arriver, il faut pratiquer la mortification perpétuelle de la chair. Cette lutte peut entraîner la renonciation au mariage. Origène ne rejette pas ce genre de vie, mais il recommande le célibat et le vœu de chasteté au véritable imitateur du Christ :

Si nous lui offrons notre chasteté, j'entends celle du corps, nous en recevrons la chasteté d'esprit... Tel est le vœu du Nazaréen, supérieur à tout autre. Car offrir un fils, une fille, du bétail, du bien foncier, tout cela nous est entièrement extérieur. S'offrir soi-même à Dieu et lui plaire non par le mérite d'un autre être mais par le sien propre, cela surpasse en perfection et en sublimité tous les autres vœux : celui qui a fait cela est un imitateur du Christ (*In Num. hom.*, 24, 2).

Origène loue le Christ comme celui qui apporta la virginité au monde. Il reconnaît en elle l'idéal de perfection, qui se définit : *castitas et pudicitia et virginitas* (*In Cant.*, 2, 155).

Cependant, l'imitateur du Christ doit pratiquer aussi le détachement de sa famille, de toute ambition humaine et de ses biens. Seule cette volonté lui permettra de *vacare Deo*, de faire une place à Dieu dans son cœur (*In Ex. hom.*, 8, 4, 226, 2, etc.), faute de quoi, aucun progrès intérieur n'est possible.

4. Les exercices ascétiques.

Ce détachement complet du monde ne peut s'obtenir que par une pratique de l'ascétisme s'étendant sur la vie entière. Il faut des veilles fréquentes pour briser la puissance du corps (*In Ex. hom.*, 13, 5 ; *In Jos. hom.*, 15, 3), des jeûnes rigoureux pour le dompter (*Ps.*, 34, 13). L'étude ininterrompue jour et nuit de la Sainte Écriture facilite la concentration sur les choses divines (*In Gen. hom.*, 10, 3). Origène se montre ici un précurseur du monachisme. Il l'est encore par son insistance sur la vertu d'humilité. Dans ses homélies, il demande à celui qui veut être parfait, de se considérer comme le dernier de tous (*In Jer. hom.*, 8, 4). Il y déclare aussi que l'orgueil est la racine de tout péché comme de tout mal, et la cause de la chute de Lucifer (*In Ex. hom.*, 9, 2).

5. Les débuts de l'ascension spirituelle.

Dans sa vingt-septième homélie sur les Nombres, Origène donne une description intéressante des étapes de l'ascension

intérieure. Le trajet commence par la fuite du monde avec sa confusion et sa faiblesse. Le premier pas est fait dès qu'on a compris le caractère transitoire de la vie terrestre. Après cette préparation, il faut lutter contre le diable et les démons pour la conquête de la vertu. Le temps du progrès est toujours un passage dangereux. Ainsi l'arrivée à la Mer Rouge marque le début des tentations. Ces dernières traversées victorieusement, l'âme n'est pas encore sauvée, car elle doit faire face à de nouvelles épreuves. Ce sont les souffrances intérieures de l'âme, qui accompagnent toute nouvelle étape de l'ascension. Origène parle à maintes reprises de la nécessité de telles tentations :

Si le Fils de Dieu, étant lui-même Dieu, se fit homme pour vous et fut tenté, vous n'avez pas le droit, hommes que vous êtes par nature, de vous plaindre lorsque la tentation vous arrive. Et si, dans la tentation, vous imitez celui qui fut tenté pour vous, et si vous triomphez de toute tentation, vous aurez espérance avec lui, qui alors était homme, mais a cessé de l'être maintenant... Car lui qui était homme jadis, après avoir été tenté, — après que le démon l'eut laissé jusqu'au moment de sa mort — ressuscité d'entre les morts il ne meurt plus. Mais tout homme est soumis à la mort ; lui donc qui ne meurt plus, n'est plus homme, mais Dieu. Et puisque celui qui fut homme autrefois est Dieu, et puisque vous aussi, nécessairement, vous serez comme lui, lorsque nous serons semblables à lui et que nous le verrons tel qu'il est, vous aussi, nécessairement, vous deviendrez un dieu dans le Christ Jésus, à qui soit la gloire et la domination dans les siècles des siècles (*In Luc. hom.*, 29).

Cependant, plus se multiplient les combats et les luttes, plus l'âme reçoit de consolations. Un profond désir des choses célestes et du Christ naît en elle et lui permet de traverser toutes les épreuves. Elle reçoit de plus le don des visions. Origène en parle avec tant de clarté qu'il a dû apprendre par son expérience personnelle le but et la valeur de ces grâces. Ce sont des illuminations accordées au cours de la prière ou de la lecture des livres saints, qui permettent d'apercevoir les mystères de Dieu. L'importance de ces faveurs spirituelles

s'accroît considérablement avec l'ascension de l'âme, jusqu'à l'arrivée sur le Mont Thabor :

Encore tous ceux qui voient ne sont-ils pas également illuminés par le Christ, mais chacun l'est à la mesure dont il peut recevoir la lumière. Les yeux de notre corps ne sont pas également éclairés par le soleil : plus on monte en des lieux élevés, plus on en contemple de haut le lever, mieux on en perçoit aussi l'éclat et la chaleur ; de même notre esprit, plus il montera et s'élèvera près du Christ et s'offrira de près à l'éclat de sa clarté, plus magnifiquement et plus brillamment aussi il sera irradié de sa lumière... Enfin, si l'on est capable d'aller avec lui jusqu'au sommet de la montagne, comme Pierre, Jacques et Jean, on n'est plus seulement illuminé de la lumière du Christ, mais de la voix du Père lui-même (*In Gen. hom.*, 1, 7).

Le but de ces visions est de fortifier l'âme contre les afflictions à venir : *ut animae post haec pati possint acerbitatem tribulationum et tentationum* (*In Cant.*, 2, 171). Ce sont des oasis dans le désert de l'épreuve et de la tentation. Origène ne manque pas de prévenir contre une trop grande attention à de telles expériences de douceur. Il se peut que le démon lui-même en use : *cavendum est et sollicite agendum, ut scienter discernas visionum genus* (*In Num. hom.*, 27, 11).

6. L'union mystique avec le Logos.

L'étape suivante est l'union mystique de l'âme avec le Logos. Origène explique cette situation à l'aide de deux symboles. Il parle d'abord de la naissance du Christ dans le cœur de l'homme et de sa croissance dans les âmes pieuses (*In Cant. comm.*, prol. 85 ; *In Jer. hom.*, 14, 10). Mais il préfère exprimer la relation qui unit l'âme et le Logos sous la figure d'un mariage spirituel :

Considérons l'âme qui désire de toutes façons se joindre à la société du Verbe de Dieu et entrer dans les mystères de sa sagesse et de sa science, comme dans la cham-

bre d'un époux céleste. A cette âme ses dons sont déjà départis en manière de dot. De même que la dot de l'Église fut les livres de la loi et des prophètes, il faut considérer comme les dons de mariage de l'âme, la loi naturelle, la raison et la volonté libre. Regardez l'enseignement de sa première formation, qu'elle tient des guides et des maîtres, comme le véhicule des dons qui constituent sa dot. Mais, puisqu'elle ne trouve pas en eux la pleine et entière satisfaction de son désir et de son amour, elle prie pour que son âme puisse recevoir la lumière de l'illumination et l'intimité du Verbe même de Dieu. Car, lorsque l'esprit est comblé de la science divine et comprend sans aucun intermédiaire humain ou angélique, il peut croire alors qu'il reçoit les baisers mêmes du Verbe de Dieu. Ces baisers, et d'autres qui leur ressemblent, laissent entendre que l'âme dit à Dieu dans sa prière : Qu'il m'embrasse des baisers de sa bouche. Tant que l'âme restait incapable de recevoir l'enseignement complet et substantiel du Verbe de Dieu lui-même, elle avait les baisers de ses amis, c'est-à-dire la science venant des lèvres de ses maîtres. Mais lorsqu'elle commence de son propre gré à voir les choses cachées, à démêler les écheveaux, à résoudre les problèmes compliqués, à expliquer les paraboles, les énigmes et les proverbes des sages selon une juste méthode d'interprétation, l'âme peut croire qu'elle a reçu à ce moment les baisers mêmes de son amant, c'est-à-dire, le Verbe de Dieu. L'écrivain dit baisers au pluriel, pour nous faire comprendre que la venue à la lumière de chaque signification cachée est un baiser du Verbe de Dieu, accordé à l'âme parfaite... Peut-être est-ce d'après ce principe que l'esprit parfait et prophétique disait : J'ai ouvert la bouche et j'ai tiré l'air que je respire (*Ps.* 118, 131). Nous comprenons que la bouche de l'amant doit signifier la puissance par laquelle il illumine l'esprit. Adressant à l'âme, pour ainsi dire, quelques paroles d'amour, la supposant digne de recevoir la visite d'un être aussi excellent, il lui dévoile toutes choses inconnues et secrètes. Tel est le baiser plus véridique, plus intime et plus saint que, d'après ce qui est dit, l'a-

mant, le Verbe de Dieu accorde à sa bien-aimée, l'âme pure et parfaite (In Cant., 1).

Origène mentionne, dans ces noces du Logos et de l'âme, le *spiritualis amplexus* (ibid., 1, 2) et le *vulnus amoris* (In Cant. comm. prol., 67, 7). Il est spécialement intéressant de constater que sa mystique du Logos se relie intimement à un sens profondément mystique de la Croix et du Crucifié (In Joh. comm., 2, 8). Le parfait chrétien doit suivre le Christ jusque dans ses souffrances et sur sa croix. Le véritable disciple du Sauveur est le martyr, comme Origène le prouve dans son *Exhortatio ad martyrium*. Pour ceux qui désirent imiter le Christ et ne peuvent subir le martyre proprement dit, il reste la mort spirituelle de la mortification et du renoncement. Le martyr et l'ascète ont tous les deux le même idéal, la perfection du Christ. Nombreuses furent les opinions d'Origène qui passèrent chez les premiers écrivains monastiques. Il exerça ainsi sur le développement de la vie monastique postérieure une influence profonde et de longue portée.

Études : K. KNELLER, *Mystisches bei Origenes* : Stimmen der Zeit 67 (1904) 238-240. — J. LEBRETON, Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène : RSR 12 (1922) 265-296. — W. BOUSSET, *Apophtegmata*. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Tübingen, 1923, 287-355. — H. LEWY, *Sobria ebrietas*. Giessen, 1929, 119-128. — W. VÖLKER, Das Vollkommenheitsideal des Origenes (BHTh 7). Tübingen, 1931. — G. BARDY, La spiritualité d'Origène : VS 31 (1932) 80-106. — R. CADIOU, Introduction au système d'Origène. Paris, 1932. — H. KOCH, *Pronoia und Paideusis*. Studien zu Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Berlin, 1932. — J. STELZENBERGER, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Munich, 1933. — SESTON, Remarques sur le rôle de la pensée d'Origène dans les origines du monachisme : RHR 108 (1933) 197-213. — K. RAHNER, Cœur de Jésus chez Origène? : RAM 15 (1934) 171-174. — S. MARSH, Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico (Studia Anselmiana 5). Rome, 1935, 150-158. — H. RAHNER, Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen : ZkTh 59 (1935) 351-358. — R. CADIOU, La jeunesse d'Origène. Paris, 1935. Traduction anglaise par J. A. SOUTHWELL, Origen. His Life at Alexandria. Saint-Louis-London, 1944. — K. HEUSI, Der Ursprung des Mönchtums. Tübingen, 1936, 44-49. — H. U. VON BALTHASAR, Le mystère d'Origène : RSR 26 (1936) 513-562; 27 (1937) 34-64. — K. PRÜMM, *Mysterion von Paulus bis Origenes* : ZkTh 61 (1937) 391-425. — H. DE LUBAC, Textes alexandrins et bouddhiques : RSR (1937) 336-351. — A. LIESKE, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes. Münster i. W.,

1938. — M. VILLER-K. RAHNER, *Ascese und Mystik in der Väterzeit*. Freiburg i. B., 1939, 72-80. — H. RAHNER, *Flumina a ventre Christi*. Die patristische Auslegung von Joh. 7, 37-38 : Bibl (1941) 269-302, 367-403. — O. CASEL, Glaube, Gnosis und Mysterium : JL 15 (1941) 155-305. — J. HAUSHERR, *Penthos*. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien. Rome, 1944. — S. BETTENCOURT, *Doctrina ascetica Origenis* (Studia Anselmiana 16). Rome, 1945. — W. VÖLKER, Die Vollkommenheitslehre des Clemens Alexandrinus (comparé à Origène) : TZ 3 (1947) 15-40. — J. DANIELOU, Origène. Paris, 1948. — J. LEBRETON, La source et le caractère de la mystique d'Origène : AB 67 (1949) 55-62. — H. JONAS, Die origenistische Spekulation und die Mystik : TZ 5 (1949) 24-45. — F. J. DÖLGER, Christus als himmlischer Eros und Seelenbräutigam bei Origenes : AC 6 (1950) 273-275. — F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène*. Paris, 1951. — H. PÉRIÉ, *Ordinata caritas*. Un enseignement d'Origène sur la charité : RSR 42 (1954) 40-57. — H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*. Paris, 1956, 143-266.

AMMONIUS

Ammonius, qui semble avoir été le contemporain d'Origène, écrivit *Sur l'accord entre Moïse et Jésus*. Eusèbe (Hist. eccl., 6, 19, 10) l'identifie à tort avec le néoplatonicien Ammonius Saccas, et Jérôme répète cette erreur (De vir. ill., 55). Le traité a probablement pour but de prouver l'unité de l'Ancien et du Nouveau Testament, niée par un grand nombre de sectes gnostiques. Peut-être faut-il identifier son auteur avec « Ammonius l'Alexandrin », mentionné par Eusèbe, dans sa lettre à Carpén, comme l'auteur d'un Diatessaron ou concordance des Évangiles, fondée sur le texte de Matthieu. Saint Jérôme (De vir. ill., 55) est certain de cette identité.

Études : A. V. HARNACK, Geschichte der altchristl. Literatur 1, 406 sq.; 2, 2, 81-83. — Pour la concordance des évangiles, voir J. W. BERGON, The Last Twelve Verses of the Gospel according to St. Mark. Oxford and London, 1871, 125-132, 295-312. — F. H. A. SCRIVENER, A Plain Introduction to the Criticism of the New Testament. Cambridge, 1883, 56-60. — TH. ZAHN, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons 1. Erlangen, 1881, 31-34. — G. H. GWILLIAM, The Ammonian Sections, Eusebian Canons and Harmonizing Tables in the Syriac Tetraevangelium (Studia biblica et ecclesiastica 2). Oxford, 1890, 241-272. — TH. ZAHN, Der Exeget Ammonius : ZKG 38 (1920) 1-22.

DENYS D'ALEXANDRIE

Parmi les élèves d'Origène, le plus célèbre fut Denys d'Alexandrie. Lorsque le maître quitta la cité, Héraclas le remplaça à la tête de l'école catéchétique et devint par la suite, à la mort de Démétrius, évêque d'Alexandrie. Son successeur dans chacune de ces deux fonctions fut Denys (248-265). Il naquit d'une famille païenne et riche. Le mobile de sa conversion fut, semble-t-il, l'étendue de sa culture et l'amour de la vérité. Il avoue dans une de ses lettres :

Moi aussi, j'ai lu les ouvrages et les traditions des hérétiques; pendant un peu de temps, j'ai souillé mon âme à leurs abominables cogitations; mais j'ai retiré d'eux cet avantage de les réfuter en moi-même et d'en éprouver une horreur beaucoup plus grande. Assurément, un frère du nombre des prêtres m'en détournait, car il s'effrayait de me voir rouler dans le borborygme de leur méchanceté et souiller mon âme; comme je sentais qu'il disait vrai, une vision envoyée par Dieu survint et me fortifia et une parole me fut adressée qui me donna un ordre, disant expressément : Prends tout ce qui te tombera sous la main, car tu es capable de redresser et d'éprouver toutes choses, et pour toi cela a été depuis le commencement le motif de la foi (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 7, 7, 1-3).

Evêque de la métropole égyptienne, la persécution de Dèce l'obligea à s'enfuir. Il regagna Alexandrie après la mort de cet empereur, mais, pendant le règne de Valérien, il fut exilé en Libye et, plus tard, à Maréotis en Égypte. Après son rétablissement dans sa charge, de nouveaux troubles se produisirent. La guerre civile et la peste firent rage. Il connut encore de nouvelles épreuves. Il mourut au moment du synode d'Antioche (264-265), empêché par la maladie d'y participer.

La postérité lui a donné le nom de « Denys le Grand », en raison de sa constance et de son courage dans les épreuves. Ce fut un grand homme d'Église. Il exerça une influence s'étendant très loin hors des limites de son propre diocèse. Il fut aussi l'auteur d'un grand nombre d'écrits, traitant aussi bien

de problèmes doctrinaux que de questions pratiques. Ses lettres montrent qu'il prit une part active à toutes les controverses doctrinales de son époque.

Il ne reste, hélas, que de courts fragments de son abondante production littéraire. La plupart d'entre eux sont conservés par Eusèbe, qui lui consacre la totalité presque du septième livre de son *Histoire Ecclésiastique*.

Editions : MG 10. — C. L. FELTOE, *Διονυσίου Λεϊψαῖα*. The Letters and Other Remains of Dionysius of Alexandria (CPT). Cambridge, 1904. — F. C. CONYBEARE, Newly discovered Letters of Dionysius of Alexandria to the Popes Stephen and Xystus : The English Historical Review 25 (1910) 111-114.

Traductions : *Anglaises* : S. D. F. SALMOND, ANL 20, 161-266; ANF 6, 81-120. — C. L. FELTOE, St. Dionysius of Alexandria, Letters and Treatises (SPCK). London, 1918. — F. C. CONYBEARE, *loc. cit.* (d'un codex arménien).

Études : B. F. WESTCOTT, Dionysius of Alexandria : Dictionary of Christian Biography 1, 850-852. — F. DITTRICH, Dionysius der Grosse von Alexandrien. Freiburg i. B., 1867. — P. MORIZE, Denys d'Alexandrie. Paris, 1881. — T. PARAITESCU, Das Leben und die literarische Tätigkeit des hl. Dionysius von Alexandrien. Bucarest, 1905 (Roumanie). — J. BUREL, Denys d'Alexandrie. Sa vie, son temps, ses œuvres. Paris, 1910. — C. PAPADOPOULOS, 'Ο ἄγιος Διονύσιος ὁ Μέγας. Alexandria, 1918. — P. S. MILLER, Studies in Dionysius the Great of Alexandria. Diss. Erlangen, 1933. — M. ATHENAGORAS, Διονύσιος ὁ μέγας ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας : Eph 33 (1934) 161-193, 443-462. — H. G. ORTIZ, Studies presented to K. Lake. London, 1937, 41-53.

SES ÉCRITS

1. Sur la nature (Περὶ φύσεως).

Dans cet ouvrage, Denys réfute, sous la forme d'une lettre à son fils Timothée, le matérialisme épicurien fondé sur l'atomisme de Démocrite, et démontre la doctrine chrétienne de la création. Les fragments conservés par Eusèbe dans sa *Préparation à l'Évangile* (14, 23-27), montrent que Denys connaissait bien la philosophie grecque et écrivait avec beaucoup de talent. Il plaide d'une manière très persuasive en faveur de l'ordre de l'univers et de la providence divine, contre l'explication matérialiste du monde.

Édition : FELTOE, 127-164.

Traductions : *Anglaises* : S. D. F. SALMOND, ANL 20; ANF 6, 84-91. — *Allemande* : G. ROCH, Die Schrift des alexandrinischen Bischofs Dionysius des Grossen « Ueber die Natur », eine altchristliche Widerlegung der Atomistik Demokrits und Epikurs. Diss. Leipzig, 1882.

2. *Sur les Promesses* (Περὶ ἐπαγγελίων).

Eusèbe décrit les circonstances et le contenu de deux livres *Sur les Promesses* :

En plus de tout cela, Denys compose encore les deux livres *Sur les Promesses*, dont l'objet était Népos, évêque des Égyptiens : celui-ci enseignait que les promesses faites aux saints dans les divines Écritures devaient être interprétées plutôt à la manière juive et imaginait qu'il y aurait un millier d'années de jouissances corporelles sur cette terre. Il pensait en tous cas fortifier sa propre opinion par l'*Apocalypse* de Jean et il avait composé sur ce sujet un ouvrage intitulé *Réfutation des allégoristes*. C'est contre cet ouvrage que Denys s'élève dans les livres *Sur les promesses* ; dans le premier livre, il expose le propre sentiment qu'il avait sur la question ; dans le second, il traite de l'*Apocalypse* de Jean (*Hist. eccl.*, 7, 24, 1-3).

L'évêque Népos mentionné ici gouvernait le diocèse d'Arsinoé. Il utilisait l'*Apocalypse* de saint Jean pour appuyer ses thèses millénaristes et rejetait l'interprétation allégorique d'Origène. Son ouvrage connut un grand succès, même après la mort de son auteur. Il se produisit, reconnaît Eusèbe (*ibid.*, 7), « des schismes et des apostasies d'Églises entières ». C'est pourquoi Denys se rendit à Arsinoé où il dirigea une discussion sur le problème millénariste :

Je convoquai les prêtres et docteurs des frères qui sont dans les villages, et en présence des frères qui le voulaient, je proposai de faire publiquement l'examen de l'ouvrage. Comme ils m'avaient apporté ce livre, comme une arme et une muraille inexpugnable, je siégeai avec eux trois jours de suite, depuis le matin jusqu'au soir, m'efforçant de corriger ce qui était écrit...

A la fin, convaincu par les arguments fournis, Coracion accepta de renoncer à ce parti dont il était le chef et le pasteur. De retour à Alexandrie, Denys jugea cependant nécessaire de poursuivre la discussion. Il composa ses deux livres *Sur les Promesses* dans le but de prévenir toute influence ultérieure du livre de Népos. Il est intéressant de noter que, dans sa réfutation, Denys refuse à saint Jean l'autorité de l'*Apocalypse* :

Qu'il s'appelle donc Jean (l'auteur de l'*Apocalypse*) et que cet écrit soit de Jean, je ne dirai pas le contraire et j'accorde qu'il est un homme saint et inspiré de Dieu. Mais je n'accepterais pas facilement que celui-ci fût l'apôtre, le fils de Zébédée, le frère de Jacques, de qui sont l'Évangile intitulé *Selon Jean* et l'Épître catholique. Je conjecture en effet, d'après l'aspect des discours, et d'après ce qu'on nomme l'arrangement du livre, que ce n'est pas le même. L'Évangéliste en effet n'inscrivit nulle part son nom et ne se déclare pas lui-même, ni dans l'Évangile, ni dans l'Épître (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 7, 25, 6-8).

Édition : FELTOE, 166-126.

Traductions : *Anglaises* : S. D. F. SALMOND, ANL 20; ANF 6, 81-84. — FELTOE, London, 1918, 82-91.

Études : F. H. COLSON, Two Examples of Literary and Rhetorical Criticism in the Fathers (Denys sur l'autorité de l'*Apocalypse*) : JThSt 25 (1924) 364-377. — H. STRATHMANN, Was soll die Offenbarung des Johannes im Neuen Testament? Dionysius von Alexandrien über die Offenbarung des Johannes. Gütersloh, 1947.

3. *Réfutation et Apologie* (Βιβλία ἐλέγχου καὶ ἀπολογίας).

Cet ouvrage en quatre livres est adressé à l'homonyme de l'auteur, le pape Denys de Rome (259-268), comme nous l'apprend Eusèbe (*Hist. eccl.*, 7, 26, 1). Le pontife romain avait invité l'évêque d'Alexandrie à rendre compte de sa foi trinitaire (Athanase, *Ép. de sent. Dion.*, 13). Denys répondit par le traité *Réfutation et Apologie*, où il démontrait son orthodoxie. Il ne reste que des fragments de cet ouvrage chez Eusèbe (*Praep. ev.*, 7, 9) et Athanase (*De sententia Dionysii episc. Alex.*). La controverse portait principalement sur la

relation entre le Père et le Fils. Denys déclare à ce sujet dans sa lettre :

Il n'y eut pas un temps où Dieu ne fut pas le Père.

Il n'est pas vrai que le Père fut un moment privé de logos, de sagesse et de puissance, et qu'après il engendra un Fils. Mais le Fils ne tient pas de lui-même son existence, mais du Père.

Étant l'éclat de la lumière éternelle, il est lui-même aussi absolument éternel. Si la lumière existe toujours, il est certain que son éclat existe également toujours. On reconnaît en effet l'existence de la lumière à son éclat, et il est impossible que la lumière n'éclaire pas. Recourons une fois encore à des comparaisons. Si le soleil existe, il en est de même pour le jour. Lorsqu'il ne fait pas jour, il est impossible que le soleil soit présent. Si donc le soleil était éternel, le jour n'aurait pas de fin. Mais il n'en est pas ainsi, car le jour commence avec le lever du soleil, et s'achève avec son coucher. Dieu, au contraire, est la lumière éternelle, qui n'a pas eu de commencement et n'aura jamais de fin. Par conséquent, son rayonnement est éternel et coexiste avec lui. Existant sans commencement et sans cesse engendré, il brille toujours devant lui. Il est cette Sagesse disant : « J'étais ce en quoi il prenait ses délices, et j'étais chaque jour ses délices devant sa face à tous moments » (*Prov.*, 8, 30).

Le Père étant éternel, le Fils aussi par conséquent est éternel, Lumière de Lumière. En effet, s'il existe quelqu'un qui engendre, existe aussi celui qui est engendré. Et s'il n'y a pas d'engendré, comment et de quoi celui qui engendre peut-il être le Père ? Mais ils existent tous les deux, et cela à jamais. Puisque Dieu est la Lumière, le Christ en est l'éclat. Et puisque (Dieu) est Esprit — car, dit l'Écriture, Dieu est Esprit (*Jn*, 4, 24) — il convient d'appeler encore le Fils Souffle. Il est en effet, dit-il, « le souffle de la puissance de Dieu » (*Sap.*, 7, 25).

Ajoutons que le Fils unique, coexistant toujours avec le Père, et empli de celui qui est, existe lui-même, du moment qu'il tient son existence du Père.

Eusèbe rapporte (*Hist. eccl.*, 7, 26, 2) que Denys dédia un écrit *Sur les Tentations* à un certain Euphranor, mais nous n'en connaissons que le titre.

Edition : FELTOE, 165-198.

Traductions : Anglaises : S. D. F. SALMOND, ANL 10; ANF 6, 92-94. — FELTOE. London, 1918, 101-107.

4. La correspondance.

Les lettres de Denys sont une source importante pour l'histoire de sa vie et de son temps. Eusèbe en fait un usage fréquent dans son *Histoire Ecclésiastique*. Malheureusement, nous n'en possédons plus entièrement que deux. Des autres, il ne reste que des fragments. Ce qui a survécu atteste cependant l'influence étendue de Denys et la grande variété de ses préoccupations.

a) *La Lettre à Novatien*. Le schisme de Novatien fut pour Denys l'occasion de plusieurs lettres. Il y plaidait auprès de Novatien lui-même et de ses adeptes le retour à l'Église. Il suppliait aussi les autorités d'adopter une mesure de clémence à l'égard de ceux qui avaient failli dans la persécution de Dèce. Une courte lettre adressée à Novatien, l'antipape, est conservée en entier et mérite d'être citée :

Denys à Novatien, son frère, salut. Si c'est malgré toi, comme tu le dis, que tu as été mené, tu le montreras en revenant de toi-même. Il fallait, en effet, tout supporter plutôt que de déchirer l'Église de Dieu, et le témoignage rendu pour ne pas faire de schisme n'était pas moins glorieux que celui rendu pour ne pas adorer les idoles : selon moi, il est encore plus grand. Car ici on rend témoignage seulement pour sa propre âme, et là c'est pour l'Église entière. Et maintenant, si tu peux amener par la persuasion ou par la force les frères à revenir à la concorde, ce redressement sera pour toi plus grand que ton égarement : celui-ci ne sera plus compté, celui-là sera loué. Et si leur indocilité te laisse impuissant, sauve du moins ta

propre âme. Je prie pour que tu te portes bien, en étant attaché à la paix du Seigneur (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 6, 45).

Édition : FELTOE, 59-62.

Traductions : Anglaises : S. D. F. SALMOND, ANL 10; ANF 6, 97. — FELTOE, 50.

b) *La Lettre à Basilide*. La seconde lettre conservée en entier est une de celles qu'il adressa à Basilide, évêque de la Pentapole. Elle répond à plusieurs questions que cet évêque avait posées à Denys au sujet de la durée du carême et des conditions matérielles requises pour la réception de l'Eucharistie. Elle est conservée dans la collection des *Épîtres Canoniques* de l'Église grecque, qui constitue une des sources du Droit Canon oriental.

Édition : FELTOE, 91-105.

Traductions : Anglaises : S. D. F. SALMOND, ANL 10; ANF 6, 94-96. — FELTOE, 76-82.

c) *La Lettre à Fabius*. Cette lettre est adressée à l'évêque d'Antioche, Fabius. Il n'en reste qu'un extrait, cité par Eusèbe. Elle offre cependant un intérêt particulier pour l'histoire de la pénitence et de l'Eucharistie. Denys discute le problème crucial du pardon après l'apostasie commise pendant la persécution. Au cours de sa lettre, il déclare :

Je t'exposerai ce seul exemple qui est arrivé chez nous. Il y avait chez nous un certain Sérapion, vieillard fidèle, qui pendant longtemps avait vécu d'une manière irréprochable, mais qui avait failli au cours de l'épreuve. Cet homme demandait souvent (le pardon de ses fautes) et personne ne faisait attention à lui, car il avait sacrifié. Étant tombé malade, il resta trois jours de suite sans pouvoir parler et sans avoir sa connaissance. Le quatrième jour, comme il allait un peu mieux, il appela son petit-fils et dit : Jusqu'à quand, enfant, me retenez-vous ? Dépêchez-vous et déliez-moi bien vite. Appelle-moi quelqu'un des prêtres. Et, ayant dit cela, il fut de nouveau sans voix. L'enfant courut chez le prêtre : c'était la nuit et celui-ci était malade. Il ne pouvait pas sortir ; et comme d'autre part j'avais donné l'ordre qu'il fût pardonné à

ceux qui sortaient de la vie s'ils le demandaient et surtout s'ils avaient auparavant supplié, afin qu'ils mourussent dans l'espérance, il donna un peu de l'eucharistie à l'enfant, lui recommandant de la mouiller et de la glisser dans la bouche du vieillard. L'enfant revint à la maison, en portant (l'eucharistie) : lorsqu'il fut tout près, avant qu'il entrât, Sérapion revint de nouveau à lui : Tu es venu, dit-il, mon enfant ! Le prêtre n'a pas pu venir, mais toi, fais vite ce qu'il t'a ordonné et laisse-moi aller. L'enfant mit (l'eucharistie) dans un liquide qu'il versa en même temps dans la bouche du vieillard ; celui-ci en avala un peu et aussitôt rendit l'esprit. N'avait-il pas manifestement été conservé et n'était-il pas resté (en vie) jusqu'à ce qu'il fût absous, et que, son péché ayant été effacé à cause des nombreuses bonnes actions qu'il avait faites, il pût être reconnu (comme chrétien) ? (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 6, 44, 2-6).

Édition : FELTOE, 59-62.

Traductions : Anglaises : S. D. F. SALMOND, ANL 10; ANF 6, 97-101. — FELTOE, 35-43.

Études : F. J. DÖRGER, *INΘΥΣ 11*. Münster, 1922, 528 sq. — P. BATTIFFOL, *L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation*, 9^e éd. Paris, 1930, 285-289. — J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*. Bonn, 1935-1937, 353. — G. DEL TOR, *L'episodio eucaristico di Serapione narrato da Dionisi Alessandrino* : SC (1942) 37-47.

d) *Lettres festales* (Ἐπιστολαὶ ἑορταστικαί). Jusqu'au neuvième siècle, les évêques d'Alexandrie conservèrent la coutume d'envoyer chaque année à toutes les Églises de l'Égypte un avis indiquant la date de Pâques et le début du Carême préparatoire à la fête. Cette annonce prit la forme d'une lettre pastorale exhortant la communauté à observer avec diligence le Carême et le temps pascal. Denys est le premier évêque connu qui ait envoyé de telles missives (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 7, 20) :

Denys, en plus des lettres de lui sus-mentionnées, compose encore en ce temps-là les lettres festales qui nous sont parvenues et il y élève le ton en des formules solennelles sur la fête de Pâques. De ces lettres, il adresse l'une à Flavius, une autre à Domitius et à Didyme ; dans cette

dernière, il propose un canon (d'un cycle) de huit années et expose qu'il ne convient pas de célébrer la fête de Pâques autrement qu'après l'équinoxe de printemps.

Il ne reste de ces lettres que des fragments. Elles montrent qu'en dehors de leur objet immédiat, Denys saisissait l'occasion de traiter des questions ecclésiastiques importantes du moment.

Édition : FELTOE, 64-91.

Traduction : Anglaise : FELTOE, 63-76.

Études : F. NAU, Le comput pascal de la Didascalie et Denys d'Alexandrie : *Revue Bleue* (1914) 423-425. — W. TILL, Osterbrief und Predigt in achmim. Dialekt. Leipzig, 1931. — M. F. A. BROK, A propos des lettres festales : *VC* 5 (1951) 101-110.

Pour les écrits non authentiques, cf. : F. DITTRICH, *loc. cit.*, 123-127. — N. BOSWICH, Der Brief des Dionysius von Alexandrien an Paulus von Samosata : *NGWG Phil. hist. Klasse* (1909) 103-122. — E. SCHWARTZ, *SAB* 1927, 3. Heft. — M. RICHARD, Une scolie d'Origène indûment attribuée à Denys d'Alexandrie : *RHE* 33 (1937) 44-46.

THÉOGNOSTE

Théognoste fut probablement le successeur de Denys à la tête de l'école d'Alexandrie. Il dirigea celle-ci de 265 à 282. Eusèbe et Jérôme ne le mentionnent pas. Au contraire, Photius (*Bibl., cod.* 106) décrit son œuvre, les *Hypotyposes* (ὑποτυπώσεις), et rattache ses idées à celles d'Origène :

Lisez l'ouvrage de Théognoste d'Alexandrie, intitulé *Les esquisses du bienheureux Théognoste d'Alexandrie, interprète des Écritures*. Il comprend sept livres. Dans le premier, l'auteur traite du Père. Il s'applique à démontrer que le Père est le créateur de l'univers, contre les partisans de la coexistence éternelle de la matière avec Dieu. Dans le second livre, il donne des preuves établissant la nécessité pour le Père d'avoir un fils. En parlant du Fils, il montre que celui-ci est un être créé, qui a reçu la charge des êtres doués de raison. Comme Origène, il tient d'autres propos semblables au sujet du Fils. Peut-être

se laisse-t-il égarer par la même impiété. Peut-être encore cherche-t-il à s'exercer dans la défense (d'Origène). Il alignerait alors ces arguments à la manière d'un exercice de rhétorique et non comme l'expression de sa pensée personnelle. Il est possible enfin qu'il accepte de s'écarter quelque peu de la vérité à cause de la faiblesse de son auditoire. Celui-ci ignorerait totalement les mystères de la foi chrétienne et serait ainsi incapable de recevoir la véritable doctrine. Théognoste peut estimer plus profitable à l'auditeur d'avoir une connaissance quelconque du Fils que n'en avoir jamais entendu parler et l'ignorer totalement. Dans la discussion orale, il ne paraît pas absurde ni blasphématoire d'user d'un langage incorrect. C'est en effet le jugement, l'opinion et la force du disputant qui la gouvernent. Dans le discours écrit, au contraire, qui doit présenter la rigueur d'une loi universelle, mettre en avant pour se disculper la manière dont le blasphème vient d'être défendu, se révèle une bien médiocre justification. Comme dans le second livre, au troisième, à propos du Saint-Esprit, il donne des arguments établissant l'existence de celui-ci, mais, par ailleurs, il commet autant de non-sens qu'Origène dans ses *Principes*. Au quatrième livre, il fait des non-sens analogues au sujet des anges et des démons, auxquels il attribue des corps subtils. Aux cinquième et sixième livres, il rapporte comment le Sauveur s'est incarné, et tente, à sa manière, de prouver la possibilité de l'incarnation du Fils. Là encore il s'égare beaucoup, surtout lorsqu'il se hasarde à dire que nous imaginons le Fils confiné dans un endroit ou dans un autre, et seulement illimité du point de vue de l'énergie. Dans le septième livre, intitulé « Sur la création divine », il discute d'autres questions avec un profond esprit de piété — particulièrement à la fin de l'ouvrage, au sujet du Fils.

Son style est vigoureux et exempt de superfluités. Il use d'une langue magnifique, comparable à l'attique ordinaire, sans sacrifier la noblesse de celle-ci à la clarté et à l'exactitude.

L'œuvre de Théognoste, comme le montre bien la relation

de Photius, était une sorte de somme dogmatique, adoptant la doctrine d'Origène et particulièrement son subordinatianisme. À part un court fragment du second livre, découvert par Diekamp dans un manuscrit vénitien du quatorzième siècle, il ne reste rien des *Hypotyposes*.

Editions : Fragments des Hypotyposes dans MG 10, 235-242. — M. J. ROUTH, *Reliquiae sacrae*, 2^e éd. 3, Oxford, 1846, 405-422, contient une collection plus étendue. — F. DIEKAMP, *Ein neues Fragment aus den Hypotyposen des Alexandriner Theognostus* : ThQ 84 (1902) 481-494.

Traduction : Anglaise : S. D. F. SALMOND, ANF 6, 155 sq.

Etudes : A. V. HARNACK, *Die Hypotyposen des Theognost* (TU 24, 3), Leipzig, 1903, 73-92. — L. B. RADFORD, *Three Teachers of Alexandria : Theognostus, Pierius and Peter*, Cambridge, 1908.

PIÉRIUS

Piérius, successeur de Théognoste à la tête de l'école d'Alexandrie, fut, d'après Eusèbe (*Hist. eccl.*, 7, 32, 27) « estimé au plus haut point pour sa vie pauvre et pour ses connaissances philosophiques et il était extraordinairement exercé dans les spéculations et les explications relatives aux choses divines comme dans les exposés qu'il faisait à l'assemblée de l'Eglise ». Saint Jérôme donne plus de détails à son sujet :

➤ Piérius, prêtre de l'Eglise d'Alexandrie, sous le règne de Carus et de Dioclétien, au temps où Théonas exerçait l'épiscopat dans cette même cité, enseignait le peuple avec un grand succès. Il atteignait une telle élégance de langage et publia tant de traités sur toutes sortes de sujets (qui existent toujours), qu'on l'appela Origène le Jeune. Il était remarquable pour son austérité, adonné à la pauvreté volontaire et rompu à l'art de la dialectique. Après la persécution, il passa le reste de sa vie à Rome. Il reste de lui un traité *Sur le prophète Osée*, qui, pour des raisons internes, semble avoir été prononcé à l'occasion de la vigile pascale (*De vir. ill.*, 76).

Piérius passa-t-il le reste de sa vie à Rome, comme le dit Jérôme ? Cette affirmation ne contredit pas les autres témoi-

gnages, suivant lesquels il souffrit pour sa foi à Alexandrie. Photius, par exemple, écrit : « Selon certains, il souffrit le martyre, pour d'autres, il passa le reste de sa vie à Rome, après le temps de la persécution » (*Bibl. cod.*, 119). La vérité se trouve probablement des deux côtés à la fois. Piérius dut souffrir, sans aller jusqu'à la mort, pendant la persécution de Dioclétien. D'autre part, le fait qu'il écrivit sur la vie de Pamphile — celui-ci mourut en 309 — suppose qu'il vivait encore à ce moment-là.

SES ŒUVRES

Dans le passage cité plus haut, saint Jérôme mentionne « un grand nombre de traités sur toutes sortes de sujets », et nomme spécialement le long traité *Sur le prophète Osée*. Par le terme de traité (*tractatus*), Jérôme entend, semble-t-il, un sermon, car il écrit que le traité *Sur le prophète Osée* fut prononcé lors de la vigile pascale. Photius connaissait un ouvrage de Piérius contenant douze *logoi*, au nombre desquels il mentionne l'*Homélie sur Osée*. Ce terme signifie donc aussi discours ou homélie :

Lisez un discours du prêtre Piérius qui, dit-on, souffrit le martyre avec son frère Isidore, fut le maître du martyr Pamphile et dirigea l'école catéchétique d'Alexandrie. Le volume contient douze *logoi*. Le style est clair, brillant et pour ainsi dire spontané. On n'y sent pas du tout l'élaboration, mais, comme s'il n'avait pas été prémédité, il coule avec égalité, douceur et agrément. L'ouvrage est remarquable pour la richesse de son argumentation. Il contient beaucoup d'éléments étrangers aux institutions actuelles de l'Eglise, mais qui s'accordent sans doute à des règlements plus anciens. À propos du Père et du Fils, ses déclarations sont orthodoxes, excepté lorsqu'il affirme deux substances et deux natures. Il emploie ces termes (comme l'indique le contexte) dans le sens d'*hypostasis*, et non dans celui qui lui donnent les adeptes d'Arius. Mais au sujet du Saint-Esprit, ses opinions sont dangereuses et impies. Il affirme en effet que la gloire du Saint-Esprit est inférieure à celle du Père et du Fils. Il y a, dans le traité intitulé *Sur l'Évan-*

gile de saint Luc, un passage montrant que la gloire ou l'indignité de l'image sont la gloire ou l'indignité de son modèle. On y trouve encore insinué, en accord avec l'opinion absurde d'Origène, que les âmes ont une préexistence. Dans son discours *Sur la Pâque et le prophète Osée*, l'auteur parle des Chérubins fabriqués par Moïse et de la stèle de Jacob. Il admet qu'ils aient été faits, mais prétend sottement qu'ils n'avaient qu'un être « économique », et n'avaient aucune existence réelle, à la différence des autres créatures. Il dit en effet qu'ils ne présentaient aucune sorte de forme, et commet l'absurdité de prétendre qu'ils possédaient seulement l'apparence d'ailes (*Bibl., cod.* 119).

Saint Jérôme mentionne deux fois l'homélie *Sur le prophète Osée*. Il remarque, dans le *De viris ill.* (76), qu'elle fut prononcée *in vigilia paschae*, et, dans la préface de son *Commentaire sur Osée*, il affirme que Piérus la donna *die vigiliarum dominicae passionis*. Ces citations concordent avec ce que dit Photius, lorsqu'il parle d'un logos *Sur la Pâque et le prophète Osée*. C'était une longue homélie donnée avant Pâques et traitant de l'introduction au livre d'Osée, puisque Philippe de Side l'appelle *Sur le début d'Osée* (Εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ Ὡσηέ). Le même Philippe mentionne trois autres écrits de Piérius : *Sur l'Évangile de Luc*, *Sur la Mère de Dieu* et *La vie de saint Pamphile* (Εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν, Περὶ τῆς θεοτόκου, Εἰς τὸν βίον τοῦ ἁγίου Παμφίλου). Les deux premiers appartiennent probablement au même groupe d'homélies, et le dernier serait un éloge de son élève, le martyr Pamphile.

Éditions : M. J. ROUTH, *Reliquiae sacrae*, 2^e éd. 3, 423-435. — MG 10, 241-246 : fragments de ses sermons. — Des additions ont été faites par C. DE BOOR, *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Exzerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes* (TU 5, 2). Leipzig, 1888, 165-184.

Traduction : Anglaise : S. D. F. SALMOND, ANF 6, 157.

Études : A. V. HARNACK, *Geschichte der altchristl. Literatur* 1, 439-441; 2, 2, 66-69. — L. B. RADFORD, *Three Teachers of Alexandria : Theognostus, Pierius and Peter. A Study in the Early History of Origenism and Anti-Origenism*. Cambridge, 1908. — G. FRITZ, *DTG* 12, 1744-1746. — J. QUASTEN, *LThK* 8 (1936) 267.

PIERRE D'ALEXANDRIE

Pierre devint évêque d'Alexandrie vers 300, sans doute après avoir dirigé l'école catéchétique de la cité. Il quitta son diocèse pendant la persécution de Dioclétien et mourut martyr vers 311. Eusèbe fait de lui le plus haut éloge :

Après Théonas qui exerça le ministère pendant dix-neuf ans, Pierre reçut l'épiscopat des Alexandrins : lui aussi se distingua d'une manière spéciale pendant douze années entières : avant la persécution, il avait conduit l'Église pas tout à fait trois ans; le reste de sa vie, il se conduisit lui-même dans une ascèse tendue à l'excès et, sans se dissimuler, il s'occupa de l'utilité commune des Églises. C'est pourquoi, la neuvième année de la persécution, il eut la tête coupée et fut orné de la couronne du martyr (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 7, 32, 31).

Pendant son absence, Méléce, l'évêque de Lycopolis, s'installa dans son église et dans les diocèses de quatre autres évêques emprisonnés au cours de la persécution. Il s'y arrogea tous les droits épiscopaux, tels que les ordinations, etc. Dans un synode qui eut lieu à Alexandrie en 305 ou 306, Pierre déposa l'usurpateur « après l'avoir convaincu de nombreux crimes, particulièrement d'avoir sacrifié aux dieux » (Athanasie, *Apol. c. Arianos*, 59). En réponse, Méléce provoqua le schisme qui porte son nom et dura plusieurs siècles. Il se donna comme le champion du rigorisme et fonda « l'Église des martyrs ». Le Concile de Nicée, lui-même, s'avéra impuissant à réconcilier cette faction. Arius, qui fut mélézien, trouva parmi les membres de cette secte ses disciples les plus ardents.

SES ÉCRITS

Eusèbe garde le silence sur les écrits de Pierre, sans doute parce que celui-ci était anti-origéniste. Il ne reste, hélas, que de courts fragments de ses lettres et de ses traités théologiques.

Éditions : M. J. ROUTH, *Reliquiae sacrae*, 2^e éd. 4, 21-82. — MG 18, 449-522. — J. B. PIERA, *Analecta sacra* 4, 187-195, 425-430. — C. SCHMIDT,

Fragmente einer Schrift des Märtyrerbischofs Petrus von Alexandrien (TU 20, 4b). Leipzig, 1901. — W. E. CRUM, Texts attributed to Peter of Alexandria, edited and translated : JThSt 4 (1902-1903) 387-397. — PO 1, 383-400; 3, 353-361 : Biographical fragments.

Traductions : Anglaises : J. B. H. HAWKINS, ANL 14; ANF 6, 261-283. — W. E. CRUM, loc. cit. — Allemande : C. SCHMIDT, loc. cit.

Études : A. V. HARNACK, Geschichte der altchristl. Literatur 1, 443-449; 2, 71-75. — J. M. HIEBER, Ein neues Fragment der Didaskalie des Märtyrerbischofs Petros von Alexandria : OC 2 (1902) 344-351. — G. MERCATI, Un pretezo scritto di S. Pietro, vescovo d'Alessandria e martire, sulla bestemmia e Filone l'istoriografo : Rivista storico-critica delle scienze teol. 1 (1905) 162-180. — L. B. RADFORD, Three Teachers of Alexandria : Theognostus, Pierius and Peter. A Study in the Early History of Origenism and Anti-Origenism. Cambridge, 1908. — E. SCHWARTZ, Codex Vaticanus graec. 1431, 1927, 98 n. 4 et 5 (New Fragments in Timoth. Aelurus). — A. ZIKRI, Un fragment copte inédit sur le patriarche Pierre d'Alexandrie : Annales du service des antiquités d'Égypte 29 (1929) 71-75. — FRITZ, DTC 12, 1802-1804. — KETTLER, PWK 19, 2, 1281-1288. — J. LEFORT, Saint Athanase, écrivain copte : Mus 46 (1933) 31 (une homélie copte). — O. H. E. BURMEISTER, Mus 1932, 50 sq., 68 sq. (fragments d'une homélie copte). — M. RICHARD, Pierre 1^{er} d'Alexandrie et l'unique hypostase du Christ : Mélanges de science religieuse (1946) 357-358. — W. TEUFER, St. Peter of Alexandria and Arius : AB 67 (1949) 117-130.

1. Sur la divinité (Περὶ θεότητος).

Les Actes du Concile d'Éphèse (431) contiennent trois fragments d'un traité de Pierre *Sur la Divinité*. D'après ces passages, l'ouvrage se proposait de prouver, contre le subordinatianisme, que le Christ est véritablement Dieu. « Le Verbe se fit chair, déclare un des fragments, et fut trouvé semblable à un homme, sans avoir pour autant abandonné sa divinité. »

2. Sur la venue de notre Sauveur (Περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἐπιδημίας).

Léonce de Byzance cite un passage d'un traité de Pierre *Sur la venue de notre Sauveur*, qui insiste sur les deux natures dans le Christ :

Ces choses et leurs pareilles, et tous les signes qu'il manifesta, et ses miracles, prouvent qu'il est Dieu fait homme. Les deux choses sont donc démontrées : il était Dieu par

nature, et il était homme par nature (Leont., *Contra Nestor. et Eutych.*, 1).

Il est possible que ce traité soit identique à celui *Sur la divinité*.

3. Sur l'âme (Περὶ ψυχῆς).

Le même Léonce de Byzance cite dans son traité *Contre les Monophysites* deux passages du premier livre d'un écrit de Pierre combattant la doctrine origéniste de la préexistence de l'âme et de son emprisonnement dans le corps à la suite d'un péché antérieur. L'auteur déclare « que l'homme n'a pas été formé par l'union du corps avec une sorte de type préexistant. Car si la terre, au commandement du Créateur, produisit les autres animaux doués de la vie, combien plus la poussière que Dieu emprunta à la terre, dut-elle recevoir une énergie vitale de la volonté et de l'opération divines ». La doctrine de la préexistence des âmes « vient de la philosophie des Grecs. Elle est étrangère à ceux qui veulent vivre pieusement dans le Christ ». De tout ceci, il ressort que Pierre écrivit un traité sur ce sujet, comprenant au moins deux livres, et combattant un des principes fondamentaux du système d'Origène.

4. Sur la résurrection (Περὶ ἀναστάσεως).

Il reste six fragments syriaques du traité de Pierre *Sur la résurrection*. Cet ouvrage était probablement lui aussi une réfutation d'Origène. Il devait souligner — et il le fait en effet — l'identité entre le corps ressuscité et celui que nous possédons dans la vie présente, doctrine que rejetait Origène.

5. Sur la pénitence (Περὶ μετανοίας).

La collection des lois de l'Église orientale a conservé quatorze canons appartenant à l'épître perdue de Pierre *Sur la pénitence*, connue habituellement sous le nom d'*Épître canonique*. La formule par laquelle débute le premier de ces canons, « la quatrième Pâque après la persécution étant arrivée », date l'ouvrage de 306. Elle indique aussi en toute vraisemblance

qu'il s'agit d'une lettre pascalle. Les prescriptions se rapportent à ceux qui font pénitence pour avoir renié leur foi pendant la persécution. Les uns n'ont faibli qu'après de cruels tourments. Le temps écoulé constitue pour eux une pénitence suffisante et il faut les admettre à la communion. D'autres ont succombé sans avoir subi de tortures. Ils feront pénitence une année encore. Quant à ceux qui n'ont été ni soumis au chevalet ni à l'emprisonnement et ont apostasié spontanément, ils devront prolonger leur pénitence quatre ans de plus. Les canons mentionnent encore ceux qui ont échappé par fraude ou en donnant de faux certificats ou en envoyant à leur place des amis païens, et d'autres même qui envoyèrent à leur place leurs esclaves chrétiens. Ils désapprouvent ceux qui se livrèrent spontanément aux autorités et recherchèrent le martyre, car c'était agir avec imprudence et contre l'exemple du Seigneur et des apôtres. Dans aucun des canons, cependant, on ne voit la réconciliation reportée au jour de la mort, comme ce fut le cas antérieurement (cf. plus haut, p. 130).

Editions : P. A. DE LAGARDE, *Reliquiae iuris eccl. antiquissimae*. Leipzig, 1856, 63-73 : Texte grec; 99-117 : Texte syriaque. — J. B. PITRA, *Iuris eccles. Graecorum historia et monumenta* 1. Rome, 1864, 551-561.

Traduction : Anglaise : J. B. HAWKINS, ANL 14; ANF 6, 269-279.

Études : E. SCHWARTZ, NGWG, Philol.-hist. Klasse (1905) 166-175. — J. LEBRETON, in A. FLICKE-V. MARTIN, *Histoire de l'Église*, t. 2. Paris, 1946, 340-342.

6. Sur la Pâque (Περὶ τοῦ πάσχα).

Nous savons par un fragment d'une Chronique alexandrine, que Pierre dédia un traité *Sur la Pâque* à un certain Tricénus. Il est possible que cet ouvrage soit lui aussi une lettre pascalle adressée à un évêque égyptien de ce nom. Dans certains des manuscrits contenant le traité *Sur la pénitence*, le quatorzième canon est suivi d'un autre, intitulé « Du traité *Sur la Pâque*, par le même ». Il se rapporte au jeûne des quatrième et sixième jours de la semaine.

7. La Lettre aux Alexandrins sur Méléce.

Il reste une courte lettre dans laquelle Pierre met les fidèles

de son diocèse en garde contre Méléce. Elle dut être composée peu après le début de la persécution. Elle a une grande importance pour l'histoire du schisme mélézien :

Pierre, aux frères bien-aimés établis dans la foi de Dieu, paix dans le Seigneur! J'ai découvert que Méléce n'agit pas du tout en vue du bien commun. Il ne s'est pas contenté non plus de la lettre des très saints évêques et martyrs. Mais, envahissant mon église, il a pris sur lui d'oser séparer les prêtres de mon autorité, ainsi que ceux qui ont la charge de visiter les pauvres. Et, donnant la preuve de son ambition, il a fait dans la prison plusieurs ordinations de son propre chef. Prenez donc garde à ceci, et n'ayez aucune communion avec lui, jusqu'à ce que je le rencontre en compagnie de quelques hommes prudents et sages, et que je voie quels sont les desseins qu'il a conçus. Portez-vous bien!

La « lettre des très saints évêques et martyrs » mentionnée ici, avait pour auteurs les quatre évêques Hésychius, Pachomius, Théodorus et Philéas, et était adressée à Méléce. Elle protestait violemment contre les ordinations faites par Méléce dans leurs Églises. Ce document est conservé lui aussi. Son texte fut découvert en même temps que l'épître précédente de Pierre, dans un ancien manuscrit du chapitre de Vérone, par Scipio Maffei.

Editions : S. MAFFEI, *Osservazioni Letterarie* 3. Verona, 1738, 11-18. — MG 18, 509-510.

Études : P. BATIFFOL, BZ 10 (1910) 131 sq. — E. SCHWARTZ, NGWG Phil.-Hist. Klasse (1905) 175 sq. — Pour le *Schisme mélézien*, voir : H. I. BELL, *Jews and Christians in Egypt*. Oxford, 1924, 38-99. — K. HOLL, *Die Bedeutung der neuveröffentlichten meletianischen Urkunden für die Kirchengeschichte* : SAB (1925) 18-31; *idem*, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Tübingen, 1928, vol. 2, 283-297. — CRUM, *Journal of Aegyptian Archaeology* 13, 1-6. — AMANN, DTC 10, 531-536. — F. J. DÖLGER, *Klingeln, Tanz und Händeklatschen im Gottesdienst der christlichen Meletianer in Aegypten* : AC 4 (1934) 245-265. — F. H. KETTLER, *Der meletianische Streit in Aegypten*. Diss. Leipzig, 1934; *idem*, ZNW (1936) 155-193.

Les *Actes du martyre de saint Pierre d'Alexandrie* nous sont parvenus dans des versions grecque, latine, syriaque et copte.

Aucune d'entre elles ne représente une relation authentique de sa mort, mais toutes sont des légendes tardives.

Éditions : Grecques : F. COMBES, *Illustrium Christi martyrum lecti triumphi*, Paris, 1660, 189-221. — J. VITRAU, *Passions des saints Écaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia*, Paris, 1897. — *Latines :* MG 18, 451-466. — *Copte :* H. HYVERNAT, *Les actes des martyrs de l'Égypte*, Paris, 1886-1887, vol. 1, 263 sq. — *Syriaque :* P. BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum* 5, Paris, 1895, 543 sq.

Traductions : Anglaises : J. B. HAWKINS, ANL 14; ANF 6, 261-268. — *Française :* H. HYVERNAT, *loc. cit.*, 247-283.

Études : F. NAV, *Les martyres de saint Léonce de Tripoli et de saint Pierre d'Alexandrie d'après les sources syriaques* : AB 19 (1900) 9-13.

HÉSYCHIUS

Il est intéressant de savoir que les Églises d'Égypte n'utilisèrent pas au cours du quatrième siècle la recension des Septante faite par Origène, mais celle d'Hésychius (Jérôme, *Praef. in Paral.; Adv. Ruf.*, 2, 27). Jérôme critique durement cette dernière version. Il accuse son auteur d'avoir fait des interpolations dans le livre d'Isaïe (*Comm. in Is. ad* 58, 11). A une autre occasion (*Praef. in Evang.*), il parle de ses fausses additions dans le texte biblique. Le *Decretum Gelasianum* fait allusion aux « Évangiles que forgea Hésychius », et qualifie ceux-ci d'« apocryphes ».

Hésychius dut faire par conséquent une révision des Septante et de l'Évangile, sans doute vers 300. L'usage de cette édition à Alexandrie et en Égypte semble prouver l'origine alexandrine de son auteur. S'agit-il du même Hésychius qui, avec trois autres évêques égyptiens, adressa une lettre à Méléce et mourut martyr sous la persécution de Dioclétien (cf. plus haut, p. 141), la question n'est pas résolue.

Études : B. F. WESTCOTT and F. J. A. HORT, *The New Testament in the Original Greek*, Cambridge, 1881, Introduction 182-183. — W. BOUSSET, *Textkritische Studien zum Neuen Testament* (TU 11, 4), Leipzig, 1894, 74-110. — A. RAHLS, *Alter und Heimat der vatikanischen Bibelhandschrift* : NGWG Phil.-hist. Klasse (1899), Heft 1, 72-79. — H. V. SÖDER, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt*, 4 Bde., Berlin, 1902-1913, 995-1000, 1472-1478, 1672-1674. —

A. RAHLS, *Septuaginta-Studien* 2 (1907) 226-229; *idem*, *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens* 3 (1918-1926) 148. — H. LIETZMANN, *PWK* 8, 1327 sq. — H. J. VOGELS, *Handbuch der neutestamentlichen Textkritik*, Münster, 1923. — J. GÖTTSCHEBERGER, *Einleitung in das Alte Testament*, Freiburg i. B., 1928, 443. — F. G. KENYON, *Hesychius and the Text of the New Testament* : *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, 245-250; *idem*, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, New York, 1941, 60, 77. Kenyon estime que la révision du texte du Nouveau Testament, faite en Égypte vers le début du IV^e siècle, peut être l'œuvre de l'évêque Hésychius, « mais l'unique preuve que nous ayons au sujet d'Hésychius, se rapportant au Nouveau Testament (celle de Jérôme), ne garantit pas cette identification ».

APPENDICE

LA CONSTITUTION ECCLÉSIASTIQUE DES APÔTRES

La *Constitution Ecclésiastique des Apôtres*, qui remonte probablement au début du quatrième siècle, est une source très précieuse pour le droit ecclésiastique. Son auteur et le lieu de son origine demeurent inconnus. Elle paraît avoir été composée en Égypte. Certains pensent, au contraire, qu'elle vient de Syrie. J. W. Bickell publia pour la première fois son texte grec original en 1843. Il lui donna le nom de *La Constitution ecclésiastique des Apôtres*. Nous avons des raisons de supposer que son véritable titre était *Canons ecclésiastiques des Saints Apôtres*.

Adressé « aux Fils et aux Filles », le petit traité se donne comme écrit à la demande du Seigneur lui-même, par les douze apôtres. La première partie (4-14) contient des préceptes moraux, la seconde (15-29), la législation canonique. Les préceptes moraux se présentent dans le cadre d'une description des deux voies, celle du bien et celle du mal. La première partie n'est qu'une adaptation de la section correspondante de la *Didachè* (1-4), à la situation ecclésiastique plus développée du quatrième siècle. La seconde partie donne des règlements pour le choix de l'évêque, des prêtres, des lecteurs, des diacres et des veuves. Le prestige dont jouissait en Égypte cette Consti-

tution Ecclésiastique des Apôtres invite à supposer qu'elle provient de ce pays.

Un manuscrit seulement contient le texte entier de l'original grec, le *Codex Vindobonensis hist. gr. olim 45, nunc 7, saec. XII*. On trouve un extrait de la première partie dans le *Codex Mosquensis bibl. S. Synodi 124, saec. X*, et dans trois autres codices. Des traductions en latin, copte, arabe et éthiopien attestent encore la réputation dont jouissait la Constitution Ecclésiastique des Apôtres.

Éditions : Grecques : J. W. BICKEL, *Geschichte des Kirchenrechts* : Giessen, 1843, 107-132. — P. A. DE LAGARDE, *Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae graece*. Leipzig, 1856, 74-79. — J. B. PITRA, *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta* 1. Rome, 1864, 75-88. — TH. SEIERMANN, *Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Ueberlieferung*, vol. 1 (StGKA 3. Ergänzungsband). Paderborn, 1914, 12-34. — Syriacque : A. P. DE LAGARDE, *loc. cit.*, 19-23 : Ch. 3-14. — A. BAUMSTARK, *Συνοδικὸν ἀρχαιολογικόν*. Mitteilungen dem internationalen Kongress für christl. Archäologie zu Rom gew. vom Kollegium des deutschen Campo Santo. Rome, 1900, 15-31. — G. HORNER, *The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici*. London, 1904 (donne une traduction anglaise de la version copte-sahidique ainsi que le texte arabe et éthiopien avec une traduction anglaise). — E. HAUTER, *Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia Latina. Accedunt canonum qui dicuntur apostolorum et Aegyptiorum reliquiae*. Leipzig, 1900, fasc. 1, 92-101 (donne le fragment de la version latine).

Traductions : Anglaise : G. HORNER, *loc. cit.* — Allemande : BAUMSTARK, *loc. cit.*

Études : A. HARNACK, *Die Lehre der zwölf Apostel* (TU 2, 1-2). Leipzig, 1884-1893, 193-241; *idem*, *Die Quellen der sog. Apostolischen Kirchenordnung* (TU 2, 5). Leipzig, 1886. — F. X. FUSK, *Didascaliae et Constitutiones Apostolorum*. Paderborn, 1905, 2, Proleg. XLII-XLIV.

CHAPITRE II

LES ÉCRIVAINS D'ASIE MINEURE, DE SYRIE ET DE PALESTINE

Non seulement l'influence d'Origène se fit sentir très fortement en Égypte, mais ses idées se répandirent bien au delà de son pays natal. L'Asie Mineure, la Syrie et la Palestine devinrent le champ de bataille de ses partisans et de ses adversaires. Il est intéressant d'observer que ces derniers eux-mêmes lui doivent plus qu'ils ne veulent bien l'avouer. Méthode en offre un exemple caractéristique. Deux écoles se firent les centres de la controverse. L'une, à Césarée de Palestine, fondée par Origène lui-même, poursuivit l'œuvre du maître après sa mort. L'autre, à Antioche de Syrie, se créa en opposition à son interprétation allégorique de l'Écriture.

L'ÉCOLE DE CÉSARÉE

Césarée eut le bonheur de servir de refuge à Origène, lorsqu'il fut exilé d'Égypte (232). L'école qu'il y fonda se fit après sa mort l'asile de son héritage littéraire. Ses œuvres formèrent la base d'une bibliothèque dont le prêtre Pamphile fit un centre d'études et d'enseignement. A sa tête, celui-ci poursuivit la tradition du grand maître. C'est là que Grégoire le Thaumaturge et Eusèbe de Césarée reçurent leur formation. Les Capadociens, Basile le Grand, Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze subirent à leur tour l'influence de la théologie alexandrine.

Études : H. R. NELZ, *Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen*. Bonn, 1916, 40-44. — R. CAMOU, *La bibliothèque de Césarée et la formation des chaînes* : RSRUS 16 (1936) 474-483. — A. KRAMER, *Katechetenschule oder Schulkatechumenat?* : TThZ 60 (1931) 260-262.

L'ÉCOLE D'ANTIOCHE

L'école d'Antioche fut fondée par Lucien de Samosate (312) en opposition directe aux excès et aux fantaisies de la méthode allégorique d'Origène. Elle accordait au texte lui-même une attention diligente, et conduisait ses disciples à l'interprétation littérale et à l'étude historique et grammaticale de l'Écriture. Les savants des deux différents centres d'enseignement avaient conscience eux-mêmes du désaccord profond, de la contradiction fondamentale qui opposaient leurs méthodes respectives. A Antioche, la recherche scripturaire portait sur le sens le plus direct. Elle se proposait, au contraire, à Césarée ou à Alexandrie, de découvrir des figures du Christ. D'un côté on accusait l'allégorie de ruiner la valeur de la Bible en tant que récit du passé et de la travestir en fable mythologique. De l'autre, on qualifiait de « charnel » tout ce qui se rattache à la lettre. Il n'y avait pas, cependant, entre les deux écoles de contradiction absolue. Elles s'accordaient sur toute une tradition exégétique, mais elles se faisaient les champions de points de vue différents. Origène trouvait des types, non seulement dans certains épisodes, mais en chaque détail de la parole inspirée. Chaque ligne de la Bible est pour lui pleine de mystère. Au contraire, Antioche se fixait comme principe fondamental de ne reconnaître des figures du Christ qu'à certains endroits et non partout dans l'Ancien Testament. Là seulement où la ressemblance était marquée et l'analogie claire, elle admettait une préfiguration du Sauveur. Les types, pour elle, étaient l'exception et non la règle. Si l'Incarnation était partout préparée, elle n'était pas toujours préfigurée.

En un mot, cette diversité de méthode venait d'une diversité d'esprit qui s'était déjà fait sentir dans la philosophie grecque. L'idéalisme et la tournure spéculative d'Alexandrie s'inspiraient de Platon. Au contraire, le réalisme et l'empirisme d'Antioche la rattachaient à Aristote. Le premier de ces philosophes inclinait au mysticisme et le second au rationalisme.

L'école d'Antioche connut, semble-t-il, des débuts très modestes. Jamais elle ne put revendiquer un maître de la taille

d'Origène. Elle fut néanmoins le berceau d'une grande exégèse. Elle atteignit son apogée sous la direction de Diodore de Tarse, à la fin du quatrième siècle. Le plus célèbre de ses élèves fut saint Jean Chrysostome, et le plus avancé, Théodore de Mopsueste. L'école d'Antioche, en raison de sa tendance rationaliste, devint aussi le berceau de l'hérésie. Son fondateur, Lucien, fut le maître d'Arius.

Études : H. KIRS, Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf exegetischem Gebiet. Weissenburg, 1866. — J. PHILIP DE BARJEAU, L'école exégétique d'Antioche. Paris, 1898. — H. R. NELZ, Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen. Bonn, 1916. — L. DENNIFELD, Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule. Freiburg i. B., 1909. — F. VIGOUROUX, École exégétique d'Antioche : Dictionnaire de la Bible 1, 683-687. — C. BAUER, Der Kanon des hl. Joh. Chrysostomus : ThQ 105 (1924) 258-271. — A. VACCARI, La teoria esegetica antiochena : Bibl 15 (1934) 93-101. — J. GUILLET, Les Exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu ? RSR 34 (1947) 257-302. — G. BARDY, L'école exégétique d'Antioche, dans : A. ROBERT et A. TRICOT, Initiation biblique. Paris-Tournai-Rome, 1948, 413-416. Une troisième édition est parue en 1955. — P. J. MAAN, Alexandrie en Antiochie. Haar betekenis voor tekst en uitleg van het NT : Nederl. Theologisch Tijdschrift 5 (1951) 193-208. — P. TERNANT, La *Θεωπία* d'Antioche dans le cadre des sens de l'Écriture : Bibl 34 (1953) 135-158, 354-383, 456-486.

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE

Grégoire le Thaumaturge naquit d'une famille païenne de haut rang, à Néo-Césarée dans le Pont vers 213. Il porta d'abord, semble-t-il, le nom de Théodore, et ne reçut celui de Grégoire qu'à son baptême. Ayant étudié la rhétorique et le droit dans sa ville, il se disposait à partir avec son frère Athénodore, pour Béryte en Phénicie, afin d'y parfaire son éducation. C'est alors que sa sœur l'invita à Césarée de Palestine, où son mari était nommé au poste de gouverneur impérial de la Palestine. Là, Grégoire entendit quelques leçons d'Origène, et ce fut le tournant de sa vie :

Comme des étincelles allumées en mon âme, mon amour s'alluma et s'embrasa à l'égard de celui qui dépasse tout désir pour sa beauté indicible, le Verbe à la

fois saint et aimable, et à l'égard de cet homme qui est son ami et son prophète. Profondément impressionné, j'en négligeai tout ce qui aurait dû m'intéresser : affaires, études, mon droit favori même, ma famille et mes parents, et non moins ceux chez qui je séjournais. Une seule chose m'était chère et me touchait : la philosophie et son maître, cet homme divin (*Adresse à Origène*, 6).

Grégoire et son frère, ayant tous les deux embrassé la foi chrétienne, demeurèrent à Césarée cinq ans (233-238), afin de suivre le cours complet d'Origène. La veille de leur départ, Grégoire remercia Origène dans un discours académique d'adieu qui nous est conservé. Cet écrit constitue une source précieuse pour la vie personnelle d'Origène et sa méthode d'enseignement (cf. plus haut, p. 52). Quelques années plus tard, Phaedime, l'évêque d'Amasée, consacra Grégoire premier évêque de son pays natal, Néo-Césarée. Celui-ci prêcha l'Évangile dans la cité et aux alentours avec tant de zèle et de succès qu'à sa mort, il ne restait qu'une poignée de païens dans tout le Pont. Il prit part au Concile d'Antioche en 265 et mourut sous le règne d'Aurélien (270-275). Les légendes qui se formèrent aussitôt autour du premier évêque de la province, lui valurent le surnom de Thaumaturge. Elles attestent en même temps la personnalité étonnante de ce disciple du grand maître. Les Pères cappadociens du quatrième siècle vénèrent Grégoire comme le fondateur de l'Église de Cappadoce. Grégoire de Nysse nous a laissé le récit de sa vie. Nous possédons aussi trois autres biographies, toutes de caractère légendaire.

On trouve la biographie de Grégoire de Nysse dans : MG 46, 893-958. — La biographie syriaque : P. BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum* 6, Paris, 1896, 83-106. — Traduction allemande par V. RYssel, *Eine syrische Lebensgeschichte des Gregorius Thaumaturgos* : *Theol. Zeitschrift aus der Schweiz* 11 (1891). — P. KOETSCHAU, *Zur Lebensgeschichte Gregors des Wunderthäters* : *Zeitschr. für wiss. Theologie* 41 (1898) 211-250, traite des rapports entre les biographies syriaque et grecque. — Pour une version géorgienne, cf. G. PERADZE, *Die altchristl. Literatur in der georgischen Überlieferung* : OC (1930) 90 sq. — Pour la biographie latine, voir A. PESCHET, *La Vie latine de saint Grégoire Thaumaturge* : RSR 1 (1910) 132-160, 507-509. (Il existe aussi une biographie arménienne, cf. Poncelet, 155 sq.) — W. TELFER, *The Latin Life of St. Gregory Thaumaturgos* : JThSt 31 (1930) 142-155, 354-363; *idem*, *The cultus of St. Gre-*

gory Thaumaturgos : IThR 29 (1936) 225-344. — A. SOLOVIEV, *Saint Grégoire, patron de Bosnie* : Byz 19 (1949) 263-279. — F. HALKIN, *La prétendue Passion inédite de saint Alexandre de Thessalonique* : La Nouvelle Clio 6 (1954) 70-72.

SES ÉCRITS

Grégoire était un homme d'action, non un écrivain. Toutes ses œuvres furent composées à des fins pratiques, le plus souvent en rapport avec ses devoirs apostoliques. Nous conservons de lui les ouvrages suivants :

1. *Le Panégyrique d'Origène* (Ἐἰς Ὁριγένην προσφωνητικὸς καὶ πανηγυρικὸς λόγος).

Comme nous l'avons dit plus haut, ce panégyrique est le discours que prononça Grégoire en quittant l'école d'Origène à Césarée. Il exprime avec une grande délicatesse de sentiment et dans un style très soigné, la reconnaissance de l'ancien élève envers le guide vénéré. Après une introduction (1-3) où il s'avoue incapable de louer son maître comme celui-ci le mérite, Grégoire rend grâces (3-15) d'abord à Dieu, l'auteur de tous les biens, puis à son ange gardien qui l'a conduit avec son frère à Césarée, et enfin à son auguste maître, qui a su enthousiasmer ses élèves pour la science sacrée. Au cours de son hommage d'affectueuse gratitude, Grégoire donne des détails abondants et précieux sur la manière dont enseignait Origène (cf. plus haut, p. 52, etc.). A la fin, il exprime ses regrets de quitter Césarée (16-17) et demande à son maître sa bénédiction et ses prières (18-19). Ce panégyrique est un document de première importance pour l'histoire de l'éducation chrétienne.

Editions : MG 10, 1049-1104. — P. KOETSCHAU, *Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes* (SQ 9). Freiburg, 1894.

Traductions : *Anglaises* : S. D. F. SALMOND, ANL 20; ANF 6, 21-39. — M. MELCALFE, *Gregory Thaumaturgos Address to Origen* (SPCK). London-New York, 1920. — *Allemande* : H. BOURIER, BKV² (1912). — *Russe* : N. J. SAGARDA, Petrograd, 1916.

Études : V. RYssel, *Gregorius Thaumaturgos. Sein Leben und seine Schriften*. Leipzig, 1880. — C. WEYMAN, *Zu Gregorios Thaumaturgos* :

Phil 55 (1896) 462-464. — A. BRINKMANN, *Gregors des Thaumaturgos Panegyricus auf Origenes* : RHM 56 (1901) 55-76.

2. Le Symbole ou Exposition de la Foi (Ἐκθεσις πίστεως).

Grégoire composa un court Symbole qui se rapporte uniquement à la Trinité, mais expose ce dogme d'une façon très exacte :

Il n'y a qu'un seul Dieu, le Père du Verbe vivant, qui est sa Sagesse et sa Puissance subsistantes et son Image éternelle : parfait générateur du parfait engendré, Père du Fils unique. Il n'y a qu'un seul Seigneur, Unique de l'Unique, Dieu de Dieu, Figure (*character*) et Image de la Divinité, Verbe efficient, Sagesse qui embrasse l'ensemble de l'univers et Puissance qui résume toute la création, vrai Fils du vrai Père, Invisible de l'Invisible, Incorrup-tible de l'Incorrutable, Éternel de l'Éternel. Et il n'y a qu'un seul Saint-Esprit, tenant sa subsistance de Dieu, manifesté par le Fils aux hommes : Image du Fils, Image parfaite du Parfait, Vie, cause de la vie, Source sainte, Sainteté qui donne la sanctification, celui en qui se manifeste Dieu le Père, qui est au-dessus de tous et en tous, et Dieu le Fils qui est à travers tous. Il existe une Trinité parfaite, en gloire, éternité et majesté, qui n'est ni divisée ni partagée. C'est pourquoi il ne se trouve rien dans la Trinité de créé ou d'esclave. Rien non plus n'y est surintroduit, comme s'il n'y avait pas existé auparavant et y aurait été introduit par la suite. Ainsi le Fils ne manqua jamais au Père, ni l'Esprit au Fils, mais, sans variation et sans changement, la même Trinité a toujours subsisté (ANF, EP 611).

Le texte grec de ce Symbole figure dans la biographie de Grégoire de Nysse ainsi que dans un grand nombre de manuscrits. Nous en possédons encore une traduction latine de Rufin (*Hist. eccl.*, 7, 26) et une version syriaque.

Editions : MG 10, 983-988. — C. P. CASPARI, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*. Christiania, 1879, 1-34 (donne le texte grec, deux traductions latines et la version syriaque).

Traductions : Anglaises : S. D. F. SALMOND, ANL 20; ANF 6, 7. — Alle-mande : F. KATTENBUSCH : *Das Apostolische Symbol* 1, Leipzig, 1894, 338-342. — Française : J. LEBRETON, in : A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'Église*, t. 2, Paris, 1946, 335-336.

Études : C. P. CASPARI, *loc. cit.* — F. KATTENBUSCH, *loc. cit.* — L. FROT-DEVAUX, *Le symbole de saint Grégoire le Thaumaturge* : RSR 19 (1929) 193-247.

3. L'Épître dite Canonique (Ἐπιστολή κανονική).

Cette *Épître*, adressée à quelque évêque inconnu qui avait consulté l'auteur, doit son nom au fait qu'elle s'est trouvée incorporée dans la collection des *Épîtres Canoniques* de l'Église grecque. Elle représente un des plus anciens traités de casuistique. Elle fut occasionnée par les hésitations que souleva l'invasion des Hérètes et des Goths qui, après la défaite de Dèce en 251, dévastèrent le Pont et la Bithynie. Les chrétiens du Pont, que les Goths avaient fait prisonniers et avaient ensuite relâchés, étaient tourmentés de scrupules parce qu'ils avaient mangé des aliments païens. Des femmes avaient été violées. Certains chrétiens avaient même fait cause commune avec les barbares. Ils leur avaient montré le chemin, désigné les maisons à piller. Ils s'étaient même enrôlés dans leurs bandes, prenant part à leurs méfaits. Dans son *Épître*, Grégoire donne des conseils à son confrère au sujet de ces sortes de coupables. Il se montre fortement résolu à rétablir l'ordre et la discipline, mais en même temps, il fait preuve de miséricorde, de douceur et de tolérance. Le dernier canon présente un intérêt spécial pour l'histoire de la discipline pénitentielle. Il énumère les différentes catégories de pénitents :

Celui qui pleure prend place à l'extérieur de la porte du sanctuaire. Le coupable qui se tient là doit implorer les fidèles au passage, pour qu'ils offrent des prières en sa faveur. Celui qui entend la parole, ensuite, prend place à l'intérieur de l'entrée, sous le porche. Ce coupable doit y rester jusqu'au départ des catéchumènes et sortir ensuite. Qu'il entende les Écritures et la doctrine, est-il dit, et qu'ensuite, il soit mis dehors et reconnu indigne du privilège de la prière. La prostration est le cas de celui

qui se tient à l'intérieur des portes du Temple et sort en même temps que les catéchumènes. La restauration est le cas de celui qui est associé aux fidèles, sans être congédié avec les catéchumènes. Enfin, en dernier lieu arrive la participation aux saints mystères.

Éditions : MG 10, 1019-1048. — ROUTH, *Reliquiae sacrae*, 2^e éd. 3, 251-283.

Traductions : Anglaise : S. D. F. SALMOND, ANL 20; ANF 6, 18-20.

Études : RYssel, *loc. cit.*, 15-16, 29-31. — J. DRÄSEKE, *Der kanonische Brief des Gregorios von Neocaesarea* : Jahrb. für prot. Theol. 7 (1881) 724-756; *idem*, *Johannes Zonaras' Kommentar zum kanonischen Brief des Gregorios von Neocaesarea* : Zeitschrift für wiss. Theol. 37 (1894) 246-260.

4. La Métaphrase de l'Ecclésiaste (Μετὰφρασις εἰς τὸν ἐκκλησιαστήν Σολομῶνος).

Cet écrit n'est rien de plus qu'une paraphrase de l'Ecclésiaste, d'après le texte des Septante. Presque tous les manuscrits l'attribuent à Grégoire de Nazianze. Migne l'imprime parmi les œuvres de ce dernier (MG 36, 669, etc.). Cependant, saint Jérôme (*De vir. ill.*, 65) et Rufin (*Hist. eccl.*, 7, 25) considèrent cet écrit comme une œuvre authentique de Grégoire le Thaumaturge.

Édition : MG 10, 987-1018.

Traductions : Anglaise : S. D. F. SALMOND, ANL 20; ANF 6, 9-17.

Études : RYssel, *loc. cit.*, 27-29. — KOETSCHAU, *loc. cit.*, XXIII.

5. Sur l'impassibilité et la passibilité divines.

Cet traité, adressé à un certain Théopompe, ne nous est parvenu que dans une traduction syriaque. Il contient un dialogue philosophique entre l'auteur et le destinataire, portant sur l'incompatibilité de la souffrance avec l'idée de Dieu. Il est impossible que Dieu soit sujet à la souffrance. Pourtant, il est libre dans ses décisions. Par sa souffrance volontaire, le Fils de Dieu a vaincu la mort et prouvé son impassibilité.

Éditions : P. DE LACARDE, *Analecta Syriaca* 46-64. — J. B. PITRA, *Analecta sacra* 4, 103-120, 363-376.

Traductions : Latine : J. B. PITRA, *loc. cit.* — Allemande : V. RYssel, *Gregorius Thaumaturgos* 71-99.

ÉCRITS APOCRYPHES

Le traité *A Philagre sur la Consubstantialité*, conservé en syriaque sous le nom de Grégoire, n'est pas d'authenticité certaine. Il contient un bref exposé de la doctrine trinitaire et n'est pas autre chose que la traduction de l'*Épître à Evagre*, ouvrage grec que l'on trouve parmi les œuvres de Grégoire de Nazianze (MG 37, 383-386) et de Grégoire de Nysse (MG 46, 1101-1108).

On doute aussi de l'authenticité du traité *A Tatien sur l'âme* et de six homélies conservées en arménien.

Dans son *Épître* 210, Basile le Grand mentionne un *Dialogue avec Aelianus*, composé par Grégoire le Thaumaturge, et que les Sabelliens avaient utilisé dans leur sens. Il ne reste rien aujourd'hui de ce dialogue.

Il en est de même pour diverses lettres mentionnées par saint Jérôme (*De vir. ill.*, 65; *Epist.*, 33, 4).

Études : W. BOUSSET, *Apophthegmata*. Tübingen, 1923, 340 sq. (à Philagre sur la consubstantialité). — F. J. DÖRGER, *Sonnenscheibe und Sonnenstrahl in der Logos- und Geisttheologie des Gregorios Thaumaturgos* : AC 6 (1940) 74-75. — M. JUCIE, *Les homélies mariales attribuées à saint Grégoire le Thaumaturge* : RHE 24 (1928) 361-373. — EINARSEN, *CPh* (1933) 129 sq. : *To Tatian On the Soul in a Syriac manuscript*. — On trouvera une édition du traité *Περὶ τῆς τοῦ Θεοῦ λόγου σαρκώσεως* dans : E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum oecumenicorum* I 6, 146-151. — B. MARX, *Procliana*, 1940, 62 sq. — M. SIMONETTI, *Gregorio Nazianeno o Gregorio Thaumaturgo?* : *Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere* 86 (1953) 101-107 : *Ad Philagrium*.

FIRMILIEN DE CÉSARÉE

Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce, était le contemporain de Grégoire le Thaumaturge. Il connut celui-ci auprès d'Origène, et partagea son estime à l'égard du maître alexandrin : « Il avait pour Origène un tel attachement qu'il l'appela

d'abord dans son pays pour l'utilité des Églises; puis il alla auprès de lui en Judée et passa quelque temps avec lui pour se perfectionner dans les choses divines » (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 6, 27). Les deux évêques prirent part aux deux premiers synodes qui condamnèrent les erreurs de Paul de Samosate. Firmilien mourut peu de temps après le second synode, en 268. Il compte parmi les prélats éminents de son époque. De ses écrits, il ne reste qu'une seule lettre, adressée à Cyprien de Carthage et traitant de la question cruciale du second baptême des hérétiques. C'est la réponse de Firmilien à une lettre perdue de Cyprien sur le même sujet. C'est pourquoi elle nous est parvenue dans une traduction latine, parmi les lettres de Cyprien (*Épist.*, 75). Le texte original grec a disparu. La traduction présente toutes les particularités du latin de Cyprien. Il est donc très probable qu'elle est de sa main. Elle semble avoir été écrite vers 256.

Firmilien assure Cyprien qu'il partage tout à fait son opinion et pense qu'il faut regarder comme nul le baptême conféré par les hérétiques. Il critique durement le pape Étienne, dont il repousse l'opinion avec une violence et une âpreté surprenantes.

Editions : W. HARTL, CSEL 3, 2 (1871) 810-827. — L. BAYARD, La correspondance de saint Cyprien. Paris, 1925, 289-307.

Traductions : Anglaise : R. E. WALLIS, ANL 8; ANF 5, 390-397. — Allemande : J. BAER, BKV 60 (1928). — Française : L. BAYARD, *loc. cit.*

Études : J. ERNST, Die Echtheit des Briefes Firmilians über den Ketzer-taufstreit in neuer Beleuchtung : ZkTh 20 (1896) 364-367. — E. W. BRESSON, Cyprian, His Life, His Times, His Work. London, 1897, 377-386. — F. LOOES, Paulus von Samosata (TU 44, 5). Leipzig, 1924, 44, 56 sq. — G. A. MITCHELL, Firmilian and Eucharistic Consecration : JThSt N. S. 5 (1954) 215-220.

MÉTHODE

L'un des adversaires les plus éminents d'Origène fut Méthode. Eusèbe ne le mentionne pas dans son *Histoire ecclésiastique*, aussi ne sait-on presque rien de sa vie. D'après F. Diekamp, il devait être évêque de Philippiques en Macédoine,

mais sans doute passa-t-il une longue période de sa vie en Lycie. On l'a cru longtemps en effet évêque d'Olympe, petite ville de Lycie. Il mourut martyr en 311, certainement à Chalcis en Eubée.

Méthode était un esprit très cultivé et un excellent théologien. Il réfuta l'enseignement d'Origène sur la préexistence de l'âme et sa notion spiritualiste de la résurrection du corps. Il écrivit un grand nombre de traités, dont malheureusement très peu ont survécu.

Editions : MG 18. — G. N. BONWETSCH, GCS 27 (1917). — A. VAILLANT, PO 22, 5 (1930).

Traductions : Anglaise : W. R. CLARK, ANL 16, 1-230; ANF 6, 309-402. Autres traductions plus loin.

Études : G. SALMON, Methodius : Dictionary of Christian Biography 3, 909-911. — AMANN, DTC 10, 1606-1614. — G. N. BONWETSCH, Die Theologie des Methodius von Olympos. Berlin, 1903. — L. FENDT, Sünde und Busse in den Schriften des Methodius v. O. : Katholik (1905) 1, 24-45. — E. BUONAIUTI, The Ethics and Eschatology of Methodius of Olympos : HThR 14 (1921) 255-266. — A. BIAMONTI, L'etica di Metodio di Olimpo : RSFR 3 (1922) 272-288; *idem*, L'escatologia di Metodio di Olimpo : RSFR 4 (1923) 182-202. — F. DIEKAMP, Ueber den Bischofssitz des hl. Märtyrers und Kirchenvaters Methodius : ThQ (1928) 285-308. Cf. A. VAILLANT, PO 22, 5 (1930) 636. — J. FARGES, Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe. Paris, 1929. — F. BOSTRÖM, Studier till den grekiska theologins frälsingslära med särskild hänsyn till Methodius av O. och Athanasius av Alex. Lund, 1932. Cf. RHE (1933) 991-993. — E. MERSCH, Le Corps mystique du Christ, 2^e éd. 1. Louvain, 1936, 276 sq. — R. DEVRESSE, Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque : Méthode d'Olympe : Bibl (1935) 166-191. — G. BARDY, La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles. Paris, 1935, 301-316. — F. BADURINA, Doctrina S. Methodii de Ol. de peccato originali. Rome, 1942. — H. CHADWICK, Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body : HThR (1948) 82-102. — K. QUENSEL, Die wahre kirchliche Stellung und Tätigkeit des fälschlich so genannten Bischofs Methodius von Olympos. Diss. Heidelberg, 1953.

1. Le Banquet ou Sur la virginité (Συμπόσιον ἢ περὶ ἀγγελίας).

Grand lecteur de Platon, Méthode aimait imiter ses dialogues. Le *Banquet* devait certainement former dans son intention la contrepartie chrétienne de celui du philosophe. Dix vierges y chantent les louanges de la virginité. Toutes exaltent cette vertu comme la perfection de la vie chrétienne et le moyen

idéal d'imiter le Christ. A la fin, Thècle entonne un hymne enthousiaste (de 24 versets) en l'honneur du Christ, l'Époux, et de son Épouse, l'Église, dans lequel le chœur des vierges chante le refrain. Il commence ainsi :

Thècle : De là-haut, vierges, le son d'une voix qui éveille les morts s'est fait entendre. Il nous ordonne de partir à la rencontre de l'Époux, en tuniques blanches, avec des lampes, du côté de l'Orient. Levez-vous, avant que le Roi ne pénétre à l'intérieur de la maison.

Le Chœur : Je me garde pure pour toi, ô mon Époux et, portant des lampes brillantes, je m'avance à ta rencontre.

Thècle : Fuyant le bonheur, chagrin des mortels, ayant méprisé les plaisirs d'une vie voluptueuse et l'amour profane, je désire être abritée en tes bras vivifiants et contempler ta beauté à jamais, ô Bien-Aimé !

Le Chœur : Je me garde pure pour toi, ô mon Époux et, portant des lampes brillantes, je m'avance à ta rencontre.

Thècle : Abandonnant le mariage et la couche des mortels et mon palais doré, pour toi, ô mon Roi, je suis venue, en tunique immaculée, afin de pouvoir entrer avec toi dans les délices de ta chambre nuptiale.

Le Chœur : Je me garde pure pour toi, ô mon Époux, etc.

Thècle : M'étant échappée, ô mon Bien-Aimé, des artifices innombrables du serpent, de la morsure du feu et des assauts meurtriers des bêtes féroces, j'attends ta venue du ciel.

Le Chœur : Je me garde pure pour toi, ô mon Époux, etc.

Thècle : J'oublie ma patrie, ô Seigneur, pour l'amour de ta grâce. J'oublie encore la société des vierges, mes compagnes, et même le désir de ma mère et de mes parents, car tu es, ô Christ, tout pour moi.

Le Chœur : Je me garde pure pour toi, ô mon Époux, etc.

Thècle : Tu es l'auteur de la vie, ô Christ. Salut, lumière qui ne connais pas de déclin, reçois cette louange.

Le chœur des vierges t'implore, Fleur de toute perfection, Amour, Joie, Prudence, Sagesse, Verbe.

Le Chœur : Je me garde pure pour toi, ô mon Époux, etc.

Thècle : Portes ouvertes, ô Reine à la parure merveilleuse, accorde-nous de pénétrer en tes demeures. Épouse immaculée, triomphante de gloire, ravissante de beauté, nous nous tenons aux côtés du Christ, parées comme lui, pour célébrer tes noces bienheureuses, ô vierge débordante de jeunesse !

Le Chœur : Je me garde pure pour toi, ô mon Époux, etc. (11, 2, 1-7).

Cette reine, l'Église, porte les fleurs de la virginité et les fruits de la maternité :

La parole du prophète compare l'Église à une prairie couverte de fleurs. Il la voit ornée et couronnée non seulement des fleurs de la virginité, mais de celles encore de la maternité et de la continence, car il est écrit : « En parures de broderies frangées d'or, la Reine prend place à la droite de l'Époux » (Ps. 44, 10 et 14) (*ibid.*, 2, 7, 50).

L'influence de la doctrine de la récapitulation d'Irénée (cf. vol. 1, pp. 339 et s.) se remarque lorsque Méthode montre Dieu recréant le premier Adam à la suite de son péché, dans l'Incarnation. Mais il enseigne une nouvelle création bien plus absolue et complète. Son ecclésiologie se relie étroitement à l'idée du second Adam. Marie était, pour Irénée, la seconde Ève. Méthode attribue ce rôle à l'Église :

Pourquoi l'apôtre rapporte-t-il directement au Christ les paroles dites au sujet d'Adam ? Pour que nous reconnaissons en toute certitude que l'Église est formée de ses os et de sa chair. C'est pour elle que le Verbe, laissant son Père au ciel, descendit pour « s'unir à son Épouse » (Eph., 5, 31), et s'endormit dans l'extase de la souffrance, se livrant volontairement à la mort pour elle. Il voulait en tout cela se présenter à lui-même une Église glorieuse et sans tache, après l'avoir purifiée par le bain, pour qu'elle puisse recevoir la semence spirituelle et bienheureuse,

cette semence de celui qui, avec des soupirs, l'enfouit dans les profondeurs de l'esprit. L'Eglise reçoit cette semence comme une femme, la conçoit et la forme, jusqu'à ce qu'elle donne naissance et accroissement à la vertu. De cette manière, le commandement « Croissez et multipliez » (Gen., 1, 18) trouve aussi son plein accomplissement : l'Eglise croît tous les jours en grandeur, beauté et nombre, par l'union et la communion du Verbe qui, aujourd'hui encore, descend parmi nous et entre en extase quand nous faisons mémoire de sa passion. L'Eglise ne pourrait concevoir de fidèles ni leur donner naissance par le bain de la régénération, si le Christ ne s'aneantissait pas pour eux, de manière à être contenu en eux, comme je l'ai dit, par la récapitulation de sa passion, et s'il ne mourait de nouveau. Elle ne le pourrait si, descendant du ciel et « s'unissant à son épouse », l'Eglise, il ne donnait pas une puissance tirée de son côté. Ainsi tous ceux qui sont édifiés en lui peuvent-ils croître, ceux qui sont régénérés par le bain, recevant de ses os et de sa chair, c'est-à-dire de sa sainteté et de sa gloire (3, 8, 70-72).

On s'étonne, en lisant de tels passages, que Méthode pût être un adversaire d'Origène. Le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* du maître alexandrin contient les mêmes idées et la même allégorie. Il adopte la même interprétation mystique. En fait, ce fut seulement plus tard que Méthode commença à réfuter Origène. Dans ses premiers écrits, au contraire, il semble lui avoir accordé de grandes louanges. D'après saint Jérôme en effet (*Adv. Ruf.*, 1, 11), Pamphile, dans son *Apologie* d'Origène, rappelle à Méthode qu'il avait autrefois tenu ce docteur en très haute estime.

Le *Banquet* est le seul écrit de Méthode dont nous possédions en entier le texte grec. Pour ses autres ouvrages, nous n'avons qu'une traduction slavonne plus ou moins complète et quelques fragments grecs.

Edition : G. N. BONWETSCH, GCS 27 (1917) 1-141.

Traductions : Anglaises : W. R. CLARK, ANL 16; ANF 6, 309-355. — Française : J. FARGES, Méthode d'Olympe. Le banquet des dix vierges. Paris, 1932. — Italiennes : P. UBALDI, Turin, 1925. — A. ZEOI,

S. Methodius, Il banchetto delle dieci vergini. Trad. du grec, introd. et notes (Testo cristiani N. S. 2). Florence, 1952. — Allemande : L. FENDT, BKV² (1911). — Espagnole : B. VIZMANOS, Las Virgenes Cristianas. Madrid, 1949, 989-1088.

Etudes : G. MERCATI, Emendazione a Metodio d'Olimpo (Simposio 11, p. 290) : Didascaleion (1927) 2, 25-29. — P. HESELER, Zum Symposium des Methodius I : BNJ 6 (1928) 95-118. — J. MARTIN, Die Geschichte einer literarischen Form, 1931, 285 sq. — P. HESELER, Zum Symposium des Methodius II. Ueberlieferungs- und Textgeschichtliches : BNJ 10 (1933) 325-341. — M. MARGHERITIS, L'influenza di Platone sul pensiero e sull'arte di Metodio d'Olimpo : Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi. Milan, 1937, 401-412. — G. LAZZATI, La tecnica dialogica nel Simposio di Metodio d'Olimpo : *ibid.*, 117-124.

2. Le Tridite sur la volonté libre (Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου).

La version slavonne donne pour titre : *Sur Dieu, la matière et la volonté libre*, ce qui correspond mieux au contenu de l'ouvrage. Méthode veut démontrer, sous la forme d'un dialogue, que la volonté libre de l'homme porte la responsabilité du mal. On ne peut penser que celui-ci a sa source en Dieu. Il n'est pas non plus une matière incréée ou éternelle comme Dieu. Méthode rejette, au cours de la discussion, l'idée origéniste d'une succession indéfinie de mondes. Le traité paraît dirigé contre le système dualiste des Valentinien et d'autres gnostiques. La majeure partie est conservée dans des fragments grecs. L'ensemble du texte, à part un petit nombre de lacunes, existe dans une version slavonne. De plus, Eznik de Kolb, l'apologiste arménien du cinquième siècle, le cite largement dans sa *Réfutation des Sectes*, et nous transmet ainsi des passages importants dans sa propre langue.

Editions : G. N. BONWETSCH, GCS 27 (1917) 143-206. — A. VAILLANT, Le De autexusia de Méthode d'Olympe, version slave et texte grec édit. et trad. en français : PO 22, 5, 631-889.

Traductions : Anglaises : W. R. CLARK, ANL 16; ANF 6, 356-363. — Françaises : A. VAILLANT, *loc. cit.* — J. FARGES, Méthode d'Olympe, Du libre arbitre. Paris, 1929. — Allemande : G. N. BONWETSCH, *loc. cit.*

Etudes : G. N. BONWETSCH, Die Theologie des Methodius, 27-32. — F. J. DÖLGER, Ein Wahlspruch für wissenschaftlichen Redestreit bei Methodius von Philippi : AC 6 (1950) 133.

3. *Sur la résurrection* (Ἀγλαοφῶν ἢ περὶ ἀναστάσεως).

Le titre primitif de ce dialogue était *Aglaophon ou sur la Résurrection*, car il rapporte une discussion tenue dans la maison du médecin Aglaophon de Patara. Il réfute en trois livres la théorie origéniste de la résurrection dans un corps spirituel et défend l'identité entre le corps humain et le corps ressuscité :

Je ne puis supporter la sottise de certains qui, sans vergogne, font violence aux Écritures, pour trouver un fondement à leur opinion suivant laquelle la résurrection a lieu en dehors de la chair. Ils supposent des os et une chair spirituels, et transforment (l'Écriture) de différentes manières, en faisant des allégories (1, 2).

Mais que signifie le fait, pour le corruptible, de revêtir l'immortalité? Est-ce autre chose que de se trouver « semé dans la corruption et ressuscité dans l'incorruption » (1 Cor., 5, 42)? — L'âme, en effet, n'est ni corruptible ni mortelle, car ce qui est corruptible et mortel appartient à la chair. — En conséquence, « comme nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons aussi celle du céleste » (1 Cor., 15, 49). L'image du terrestre que nous avons portée correspond à ces mots : « Tu es poussière et tu retourneras à la poussière » (Gen., 3, 19). Mais l'image du céleste est la résurrection des morts et l'incorruption. Ainsi « comme le Christ fut ressuscité des morts par la gloire du Père, nous devrions de même marcher en nouveauté de vie » (Rom., 6, 4). On pourrait penser que l'image terrestre est la chair elle-même et l'image céleste, au contraire, quelque autre corps spirituel étranger à la chair. Mais il faut considérer avant tout que le Christ, lorsqu'il apparut, porta la même configuration des membres et la même image de chair que la nôtre. Car c'est par celle-ci que, n'étant pas homme, il se fit homme, de sorte que, « comme tous meurent en Adam, tous de même soient vivifiés dans le Christ » (1 Cor., 15, 22). S'il prit la chair sans vouloir l'affranchir et la ressusciter, pourquoi alors le fit-il en vain, puisqu'il ne se proposait pas de la sauver ou de la ressusciter? Mais le Fils de Dieu ne fait rien de superflu. Il ne prit pas la forme d'un esclave sans utilité, mais avec l'in-

tention de la ressusciter et de la sauver. S'il se fit homme et mourut en vérité et non en pure apparence, ce fut afin de montrer qu'il était véritablement le premier-né d'entre les morts, transformant le terrestre en céleste et le mortel en immortel (*De resur.*, 1, 13).

Méthode réfute aussi les opinions d'Origène sur l'âme préexistante, sur la chair, prison de l'esprit, et ses théories au sujet de la destinée et de la fin du monde. Au commencement, l'homme était immortel dans son âme comme dans son corps. La mort et la séparation de l'âme et du corps n'ont pas d'autre explication que la jalousie du démon. Le dessein de la rédemption est d'unifier ce qui fut divisé contre la nature. C'est pourquoi l'homme doit être remodelé :

Cela me fait penser à une comparaison. Un artiste célèbre va briser une belle statue, faite par lui-même d'or ou d'une autre matière, et merveilleusement proportionnée dans tous ses membres, car il vient de s'apercevoir qu'elle a été mutilée par quelque homme indigne, trop jaloux pour en supporter la beauté. Cet homme s'en est emparé et s'est livré au vain plaisir de satisfaire son amertume. Écoute bien, très sage Aglaophon : si l'artiste veut délivrer de toute infamie ce pour quoi il a dépensé tant de peines, de sollicitude et de labeur, il sera forcé de le fondre et de le restaurer dans sa première condition... Il me semble que le plan de Dieu fut le même que celui qui l'emporte chez nous. Voyant l'homme, la plus noble de ses œuvres, corrompu par une tromperie perfide, Dieu ne put supporter dans son amour à son égard, de l'abandonner dans une telle condition. Il ne voulut pas que l'homme demeure pour toujours sous la faute et porte la réprobation dans l'éternité. Mais il le ramena à sa matière originelle afin, en le remodelant, de dissiper et d'effacer en lui toutes les tares. La fonte de la statue dans le premier cas, correspond à la mort et à la dissolution du corps dans le second, et le remodelage de la matière dans le premier, à la résurrection après la mort dans le second... Remarque bien : quand l'homme eut transgressé, la grande main, comme je l'ai dit, ne se contenta pas d'abandonner son œuvre comme un

trophée de victoire au Malin qui l'avait avilie et injustement déshonorée pour des raisons de jalousie. Au contraire, elle la ramollit et la réduisit en argile, ainsi que le potier broie un vase, afin d'éliminer, en la remodelant, toutes les tares et les meurtrissures et de la rendre de nouveau sans faute et agréable (*De resur.*, 1, 6-7).

Le dialogue souffre d'un certain manque de clarté dans la composition. Tel qu'il est cependant, l'ouvrage constitue un apport important à la théologie. La réfutation des idées d'Origène garde une haute tenue, et les spéculations de l'auteur ne sont pas moins élevées que celles de son adversaire. Saint Jérôme, qui, dans l'ensemble, n'est pas très favorable à Méthode, signale (*De vir. ill.*, 33) ce traité comme un *opus egregium*.

Il ne reste que des fragments du texte grec. Par bonheur, Épiphane incorpora dans son *Panarion* (*Haer.*, 64, 12-62) un passage étendu et important (1, 20-2, 8, 10) de ce traité. La traduction slavonne comporte les trois livres, mais en abrégant les deux derniers.

Éditions : G. N. BONWETSCH, GCS 27 (1917) 217-424.

Traductions : Anglaise : W. R. CLARK, ANL 16; ANF 6, 364-377. — Allemande : G. N. BONWETSCH, loc. cit., donne la version slavonne en traduction allemande.

Études : L. ALTBERGER, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vor nicänischen Zeit. Freiburg i. B., 1896, 484-490. — G. N. BONWETSCH, Die Theologie des Methodius, 32-42. — J. R. M. HITCHCOCK, Loof's Asiatic source (IQA) and Ps.-Justin De resurrectione : ZNW (1937) 35-60. — H. CHADWICK, Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body : HThR (1948) 82-102.

4. Sur la vie et les actions raisonnables.

Ce traité figure dans la version slavonne entre les deux dialogues *Sur la volonté libre* et *Sur la résurrection*. Le texte original grec a complètement disparu. L'ouvrage est une exhortation à se suffire des biens que Dieu nous a donnés dans cette vie et à mettre toute notre espérance dans le monde futur.

Éditions : G. N. BONWETSCH, GCS 27 (1917) 207-216 : La version slavonne en traduction allemande.

5. Les autres exégétiques.

Le dialogue *Sur la résurrection* est suivi dans la version slavonne de trois écrits exégétiques. Le premier est adressé à deux femmes, Frenope et Kilonia. Il traite de *La discrimination des aliments et de la génisse mentionnée par le Lévitique* (voir *Nombres*, 19). C'est une interprétation allégorique des lois de l'Ancien Testament, relatives aux différentes sortes d'aliments et à la vache rousse dont on devait répandre les cendres sur les impurs. Le second traité, intitulé *A Sistelius sur la lèpre*, est un dialogue entre Eubulius et Sistelius sur le sens allégorique de *Lévitique* 13. Il existe plusieurs fragments grecs de cet ouvrage, en dehors de la version slavonne. Le troisième traité allégorise *Prov.*, 30, 15 et s. (la sangsue) et *Ps.* 18, 2 : « Les cieux manifestent la gloire de Dieu. »

Éditions : G. N. BONWETSCH, GCS 27 (1917) 425-447 : De cibis; 449-474 : De lepra; 475-489 : De sanguisuga; 491-500 : De creatis.

6. Contre Porphyre.

Saint Jérôme mentionne à diverses reprises (*De vir. ill.*, 83; *Epist.*, 48, 13; *Epist.*, 70, 3) et avec beaucoup d'estime les *Livres contre Porphyre* de Méthode. Il est fort dommage que cet ouvrage ait disparu totalement. Ce fut en effet Méthode qui réfuta le premier les quinze livres *Contre les chrétiens*, composés vers 270 par le philosophe néoplatonicien Porphyre.

Les écrits de Méthode *Sur la Pythonisse*, *Sur les martyrs*, les *Commentaires sur la Genèse et sur le Cantique des Cantiques* (*De vir. ill.*, 83) ont disparu eux aussi.

Fragments : G. N. BONWETSCH, GCS 27 (1917) 501-507 : Contra Porphyrium; 509-519 : In Job; 520 : De martyribus. — R. DEVRESSE, Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque : RBibl (1935) 179 : Commentaire de la Genèse.

Pseudo-Methodius : M. KMOŠKO, Das Rätsel des Pseudomethodius : Byz 6 (1931) 273-296. — STOCKS, BNJ 15 (1939) 25-57.

SEXTUS JULIUS L'AFRICAIN

Sextus Julius l'Africain est né à Jérusalem (Aelia Capitolina) et non en Afrique, comme l'ont pensé Bardenhewer et d'autres. Il servit comme officier dans l'armée de Septime Sévère et prit part à la campagne que cet empereur mena contre la principauté d'Edesse en 195. Ce fut peut-être l'occasion de l'amitié qu'il noua avec la dynastie chrétienne de la région. Un fragment de papyrus du huitième livre de ses *Kestoi* (*Oxyrh. Pap.*, III n° 142, 39, etc.) nous apprend qu'il organisa une bibliothèque pour l'empereur Alexandre Sévère à Rome, « dans le Panthéon, près des bains d'Alexandre ». Il suivit à Alexandrie les leçons d'Héraclas et devint un des amis d'Origène. Il vécut plus tard à Emmaüs (Nicompolis) en Palestine, et mourut après 240. Bien que la tradition ait fait de lui plus tard un évêque d'Emmaüs, jamais il n'exerça de fonctions ecclésiastiques. Il se consacra davantage aux sciences profanes que sacrées.

SES ŒUVRES

1. Les Chroniques (*Χρονόγραφα*).

Ses *Chroniques* représentent le premier essai de synchronisme de l'histoire du monde. Elles disposent parallèlement, suivant les dates, les événements bibliques et les résumés de l'histoire grecque ou juive. L'ouvrage part de la création et mène jusqu'en 221, la quatrième année d'Élagabale. Il s'est écoulé 5500 ans jusqu'à la naissance du Christ. Pour Jules l'Africain, la terre doit durer en tout 6000 ans. Par conséquent, le Sabbat du monde, le millénium du royaume du Christ doit commencer cinq cents ans après la naissance du Christ : il semble que l'auteur nourrissait une intention millénariste en composant cet ouvrage. Il manque de sens critique à l'égard de ses sources. Les cinq livres des *Chroniques*, dont nous ne possédons plus que des fragments, furent pour Eusèbe et les historiens postérieurs une mine de renseignements.

Éditions : Fragments MG 10, 63-94. — ROUILL, *Reliquiae sacrae*, 2^e éd. 2, 238-300; cf. 357-500.

Traduction : S. D. F. SALMOND, ANL 9, 2; ANF 6, 130-138.

Études : H. GELZER, Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie, 2 vol. Leipzig, 1880-1898. — C. TRIEBER, Die Chronologie des Julius Afrikanus : NGWG Philol.-hist. Klasse (1880) 49-76. — AMANN, DTC 8, 1921-1925. — W. KROLL-J. SICKENBERGER, PWK 10, 116-125. — G. BARDY, Chronique d'histoire des origines chrétiennes : RAp (1933) 257-271. — C. WENDEL, Versuch einer Deutung der Hippolyt-Statue : ThStKr 108 (1937-1938) 362-369. — J. J. KOTSONIS, 'Ιούλιος ὁ Ἀφρικανός, ὁ πρῶτος χριστιανὸς χρονόγραφος : Θεολογία 15 (1937) 227-238.

2. Les Kestoi (*Κεστοί*, *Broderies*).

Les *Kestoi* sont un ouvrage encyclopédique comprenant vingt-quatre livres et dédié à l'empereur Alexandre Sévère. Le titre de *Broderies* indique la variété des sujets traités. On y passe de la tactique militaire à la médecine, l'agriculture et la magie. Les larges fragments qui sont conservés prouvent que Jules l'Africain manquait de sens critique dans sa méthode et se montrait crédule à l'égard des superstitions et des pratiques magiques de toutes sortes.

Éditions : J. R. VIELLEFOND, Fragments des Cestes provenant de la collection des tacticiens grecs. Paris, 1952; *idem*, Un fragment inédit de Julius Africanus : REG (1933) 197-203. — B. P. GREFFEL and A. S. HUNT, The Oxyrhynchus Papyri 3. London, 1903, No. 412.

Études : W. A. OLDFATHER and A. S. PEASE, On the Kestoi of Julius Africanus : AJPh (1918) 405-406. — W. BAUER, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (BHTh 10). Tübingen, 1934, 11 sq., 162-167. — F. LAMMERT, Julius Africanus und die byzantinische Taktik : BZ 44 (1951) 362-369.

3. Deux lettres.

Nous connaissons deux lettres de Jules l'Africain. L'une est adressée à Origène et fut écrite vers 240. Elle met en doute l'histoire de Suzanne. L'auteur y montre un jugement et un sens critique plus sûrs que dans ses *Broderies*. Nous possédons le texte complet de cette lecture (cf. plus haut, p. 62). L'autre, dont il ne subsiste que des fragments, est sa lettre à Aristide. Il tente d'y accorder les généalogies différentes de Jésus que donnent les évangiles de Matthieu et de Luc.

Éditions : W. REICHARDT, Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides und Origenes (T 34, 3). Leipzig, 1909.

Traductions : Anglaises : S. D. F. SALMOND, ANL 9, 2; ANF 6, 125-127 : The Letter to Aristides. — F. CROMBIE, ANL 10; ANF 4, 385 : The Letter to Origen. A translation of Origen's letter to Africanus : ANF 4, 386-392.

Études : P. VOGT, Der Stammbaum Christi (Biblische Studien 12, 3). Freiburg i. B., 1907, 1-34. — A. HARNACK, Die Sammlung der Briefe des Origenes und sein Briefwechsel mit Julius Africanus : SAB, 1925. — J. GRANGER, Julius Africanus and the Western Text : JThSt 35 (1934) 361-368. — E. H. BLAKENEY, Julius Africanus : A Letter to Origen : Theology 29 (1934) 164-169. — B. ALTANER, Augustinus und Julius Africanus : VC 4 (1950) 37-45.

Autres Études : K. BÜHLMAYER, Die syrischen Kaiser zu Rom. Rottenburg, 1916, 152-157. — A. HARNACK, Julius Africanus, der Bibliothekar des Kaisers Alexander Severus : Aufsätze F. Milkau gewidmet. Leipzig, 1921, 142-146. — J. GRANGER, Julius Africanus and the Library of the Pantheon : JThSt 34 (1935) 157-161. — R. MCKENZIE, A Note on Julius Africanus : CR (1933) 9. — J. STROUX, Zu Quintilian : Phil (1936) 222-237. — F. J. DÖLGER, Mein Herr und Sohn : AC 6 (1941) 66-67. — S. BJÖRCK, Apsyrtus, Julius Africanus et l'hippiatrie grecque. Uppsala, 1944. — R. M. GRANT, Patristica : VC 3 (1949) 225-229.

PAUL DE SAMOSATE ET MALCHION D'ANTIOCHE

Paul, originaire de Samosate, capitale de la province syrienne de Commagène, fut gouverneur et secrétaire du trésor (*procurator ducenarius*) de la reine Zénobie de Palmyre, puis, à partir de 260, évêque d'Antioche. Eusèbe (*Hist. eccl.*, 7, 27, 2) nous informe que, peu après sa consécration, « il pensait sur le Christ des choses basses et terre à terre, contrairement à l'enseignement ecclésiastique, comme s'il avait été par nature un homme ordinaire ». Trois synodes eurent lieu à Antioche entre 264 et 268 pour traiter de cette hérésie. Les deux premiers ne donnèrent aucun résultat pratique. Le troisième, en 268, déclara inadmissible l'enseignement de Paul et prononça contre lui une sentence de déposition. C'est au prêtre Malchion que revient le mérite d'avoir emporté la conviction et la condamnation finales :

Au temps d'Aurélien, un dernier concile du plus grand nombre possible d'évêques ayant été rassemblé, le chef de l'hérésie d'Antioche fut pris sur le fait et reconnu alors

par tous clairement coupable d'hétérodoxie ; il fut excommunié de l'Église catholique qui est sous le ciel. Celui qui le convainquit le mieux de dissimulation, après avoir vérifié ses théories, fut Malchion, homme disert d'ailleurs, et à Antioche président de l'enseignement de la rhétorique dans les écoles helléniques, et de plus honoré du presbytérat dans la chrétienté de cette ville à cause de la pureté extraordinaire de sa foi dans le Christ. Celui-ci s'éleva donc contre lui, tandis que des tachygraphes notaient la discussion que nous savons être parvenue jusqu'à nous ; seul parmi les autres, il eut la force de démasquer cet homme qui était dissimulé et trompeur.

D'un commun accord, les pasteurs rassemblés au même endroit écrivent donc une seule lettre adressée à l'évêque des Romains, Denys, et à Maxime, l'évêque d'Alexandrie, et l'envoient à toutes les provinces ; ils y manifestent leurs efforts pour tous et l'hétérodoxie perverse de Paul, les réfutations et les questions qu'ils lui ont adressées et ils racontent encore toute la vie et la conduite de cet homme (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 7, 29, 1-30, 1).

Léonce de Byzance, l'empereur Justinien et Pierre le Diacre conservent des fragments de ce débat entre Paul et Malchion, d'après les relevés des tachygraphes. Saint Jérôme (*De vir. ill.*, 71) fait aussi de Malchion l'auteur de la lettre encyclique envoyée par les évêques après le synode. Eusèbe (*ibid.*) cite quelques passages de cette dernière. Il y est davantage question des mœurs et du caractère de Paul, car on avait joint aux lettres et copies des minutes de l'assemblée. Saint Hilaire (*De synodis*, 81, 86) et saint Basile (*Épist.*, 52) affirment que le concile qui condamna Paul répudia expressément le terme *ὁμοούσιος* (*consubstantialis*), comme impropre à rendre la relation entre le Père et le Fils. Nous ignorons cependant en quel sens Paul l'utilisait. Il est probable qu'il lui donnait une interprétation modaliste, éliminant la différence de personnalité entre le Père et le Fils. L'évêque d'Antioche ne reconnaissait pas trois personnes en Dieu, mais, d'après Léonce (*De sectis*, 3, 3), il se contentait de « donner le nom de Père au Dieu qui créa toutes choses, de Fils, à celui qui fut simplement homme,

et celui d'Esprit, à la « grace qui résidait dans les apôtres ». Jésus était supérieur à Moïse et aux prophètes, mais il n'était pas le Verbe. Il était un homme égal à nous, bien que meilleur à tous égards. Ainsi Paul ne reconnaissait qu'une trinité purement nominale. Visiblement il professait des opinions monarchiennes, et sa christologie rappelle la forme modaliste de l'adoptionisme.

La *Lettre à Hymnaeus*, qui se donne comme envoyée à Paul de la part de six évêques avant le synode de 268, contient un Symbole détaillé et prie le destinataire de souscrire à cette règle de foi. Eusèbe (*Hist. eccl.*, 7, 30, 2) atteste que ces six évêques, dont la lettre donne les noms, participèrent au concile. Malgré cela, l'authenticité de ce document demeure incertaine. Il en est de même pour cinq fragments des *Discours à Sabinus* de Paul, découverts dans la *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, florilège compilé au septième siècle.

Fragments : MG 10, 247-260. — ROUTH, *Reliquiae sacrae*, 2^e éd. 3, 287-367. — F. DIEKAMP, *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, Münster, 1907, 303-304. — H. J. LAWLOR, *The Sayings of Paul of Samosata* : *JThSt* 10 (1917-1918) 20-45, 115-120.

Études : P. GALTIER, *L'ὁμολογία de Paul de Samosate* : *RSR* 12 (1922) 30-45. — F. LOOFS, *Paulus von Samosata* (TU 44, 5), Leipzig, 1924. Cf. F. DIEKAMP, *ThR* 24 (1925) 205-209. — P. PELTERS, *AB* 43 (1925) 406-409. B. CAPELLE, *RB* 36 (1924) 360-369. E. AMANN, *RSR* 15 (1925) 328-342. — A. HARNACK, *Die Reden Pauls von Samosata an Sabinus (Zenobia?) und seine Christologie* : *SAB* (1924) 130-151. — J. LEBRETON, *Paul de Samosate et Origène* : *RAp* 38 (1924) 193-202. — F. LOOFS, *ThLZ* 50 (1925) 227-232. — E. SCHWARTZ, *Eine fingierte Korrespondenz mit Paulus dem Samosatener (SAM 3)*, Munich, 1927. — G. BARDY, *Paul de Samosate (SSL 4)*, 2^e éd. Louvain, 1929. — E. DUMOUTET, *Paul de Samosate* : *RAp* 51 (1930) 192-200. — R. L. P. MIELBURN, *ὁ τῆς ἐκκλησίας οἶκος* : *JThSt* (1945) 65-68. — G. BARDY, *DTC* 12, 46-51. — H. DE RIEDMATTEN, *Les Actes du procès de Paul de Samosate (Paradosis 6)*, Fribourg, 1952.

LUCIEN D'ANTIOCHE

Lucien fut le fondateur de l'École théologique d'Antioche. Eusèbe (*Hist. eccl.*, 9, 6, 3) donne de ce personnage le portrait suivant :

Lucien, homme de valeur à tous égards, d'une vie aus-

ture, très versé dans la science sacrée, prêtre de la communauté d'Antioche, fut amené à Nicomédie où séjournait l'empereur. Après avoir défendu devant le législateur la doctrine qu'il professait, il fut emprisonné et mis à mort.

Le souverain mentionné ici est l'empereur Maximin Daia et le martyre eut lieu le 7 janvier 312. Rufin (*Hist. eccl.*, 9, 6) donne le texte de l'apologie que Lucien prononça devant le juge païen, mais son authenticité n'est pas certaine.

Lucien ne fut pas un écrivain abondant. Jérôme fait allusion à son « petit traité sur la foi » (*De vir. ill.*, 77), sans nous renseigner sur le contenu de celui-ci. Connaissant l'hébreu, il corrigea d'après l'original la version grecque de l'Ancien Testament. Cette révision des Septante fut adoptée par la majorité des Églises de Syrie et d'Asie Mineure, d'Antioche à Byzance, et connut une grande réputation (Jérôme, *Praef. in Paral.* ; *Adv. Ruf.*, 2, 27). Il en reste de longs fragments dans les écrits de saint Jean Chrysostome et de Théodoret. Lucien étendit sa critique textuelle au Nouveau Testament, mais il se limita probablement aux quatre évangiles.

L'école qu'il fonda à Antioche se dressa contre l'allégorisme de celle d'Alexandrie. Elle se fixa pour tâche l'interprétation littérale des Écritures. Elle produisit des commentaires bibliques d'une valeur durable. Un grand nombre d'écrivains ecclésiastiques postérieurs lui doivent leur formation exégétique.

Cependant, cette école adopta une orientation théologique particulière. Le plus ancien document que nous possédions sur son enseignement accuse Lucien d'être un successeur de Paul de Samosate et la source de la doctrine qui allait bientôt acquérir une telle célébrité sous le nom d'Arius. C'est une lettre écrite par l'évêque Alexandre d'Alexandrie dix ans après la mort de Lucien et envoyée à tous les évêques d'Égypte, de Syrie, d'Asie et de Cappadoce. Théodoret (*Hist. eccl.*, 1, 4) en cite le passage suivant :

Instruits par Dieu comme vous l'êtes, vous n'ignorez pas que cet enseignement dressé de nouveau contre la foi de l'Église, est la doctrine d'Ébion et d'Artémas. C'est la théologie perverse de Paul de Samosate, qui fut chassé de l'Église d'Antioche par une sentence conciliaire des évê-

ques de tous lieux. Son successeur Lucien demeura longtemps excommunié sous trois évêques. La lie de l'impiété de ces hérétiques a été absorbée par ces hommes qui se sont élevés de rien..., Arius, Achillas, et toute la troupe de leurs compagnons de malice. /

Il est certain qu'Arius et les futurs partisans de son hérésie reçurent leur formation de Lucien à Antioche. Arius lui-même se glorifiait d'avoir été son élève. Il se qualifiait de « lucianiste » et s'adressait au successeur de Lucien, l'évêque Eusèbe de Nicomédie, sous le titre de « collucianiste » (Epiphane, *Haer.*, 69, 6; Théodoret, *Hist. eccl.*, 1, 4). Tous ces indices supposent que Lucien fut le père de l'arianisme. Cette hérésie n'avait donc pas ses racines à Alexandrie, où elle se répandit d'abord, mais à Antioche. L'adoptianisme de Paul de Samosate se perpétuait avec des modifications dans l'enseignement d'Arius. Il attaquait en effet le caractère absolu de la divinité du Christ, l'un des principes fondamentaux de la foi chrétienne.

Fragments : ROUTH, *Reliquiae sacrae*, 2^e éd. 4, 1-17. — MG 92, 689 : *Fragments d'une lettre*.

Etudes : A. HARNACK, *Geschichte der altchristl. Literatur* 1, 526-531; 2, 2, 138-146. — E. BUONAIUTI, Luciano Martire. La sua dottrina e la sua scuola : *Riv. stor.-crit. delle scienze teol.* 4 (1908) 830-837, 909-923; 5 (1909) 104-118. — F. LOOFS, Das Bekenntnis Lucians des Märtyrers : *SAB* (1915) 576-603. — G. BARDY, Le discours apologétique de saint Lucien d'Antioche (Rufin, *H.c.* 9, 9) : *RHE* 22 (1926) 487-512. — G. BARDY, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école*. Paris, 1936. — D. S. BALANOS, Actes de l'Académie d'Athènes 7 (1932) 306-311. — A. D'ARIÈS, Autour de Lucien d'Antioche : *Mélanges Université Beyrouth* 21 (1937) 185-199. — H. DOERRIES, Zur Geschichte der Septuaginta im Jahrhundert Konstantins : *ZNW* (1940) 57-110. — G. MERCATI, Di alcune testimonianze antiche sulle cure bibliche di San Luciano : *Bibl* (1943) 1-7; *idem*, Nuove note (ST 95). Cité du Vatican, 941, 137. — C. LATTEY, The Antiochene Text : *Scripture* 4 (1951) 273-277. — B. FISCHER, Lukian-Lesarten in der Vetus Latina der vier Königsbücher : *SA* 27-28 (1951) 169-177. — G. BARDY, *DTC* 9, 1024-1031.

DOROTHÉE D'ANTIOCHE

Eusèbe mentionne un autre prêtre d'Antioche qu'il connut lorsque Cyrille était évêque de cette cité (280-303).

Sous l'épiscopat de Cyrille, nous avons connu Dorothee, homme disert, honoré du sacerdoce à Antioche. Ami assidu des choses divines, il s'exerça à la langue hébraïque, de manière à lire savamment les Écritures hébraïques elles-mêmes. Il n'était pas étranger aux connaissances les plus libérales et à la propédeutique des Grecs. D'autre part, il était physiquement eunuque, et depuis sa naissance il se trouvait ainsi, de sorte qu'à cause de cette particularité étonnante l'empereur l'introduisit dans sa confiance et l'honora de l'administration de la teinturerie de pourpre à Tyr. Nous avons entendu cet homme expliquer avec pondération les Écritures dans l'Église (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 7, 32, 2-4).

Eusèbe ne mentionne aucun écrit de ce Dorothee. Il ne dit pas non plus s'il enseignait à l'école d'Antioche, bien qu'à notre époque, on tende à l'associer à Lucien.

PAMPHILE DE CÉSARÉE

Pamphile, l'un des plus enthousiastes disciples d'Origène, fut le maître du premier grand historien de l'Église, Eusèbe de Césarée. Celui-ci aimait se nommer ὁ τοῦ Παμφίλου, le fils de Pamphile. Il ne reste malheureusement rien de sa biographie en trois livres composée par Eusèbe. On lit par contre à son sujet dans l'*Histoire ecclésiastique* (7, 32, 25) :

C'est à cette époque que nous avons connu cet homme extrêmement habile dans la parole, véritable philosophe par sa vie, honoré du sacerdoce dans cette chrétienté, Pamphile : quel était-il ? d'où était-il originaire ? Ce ne serait pas un petit sujet à traiter ; mais chacun des éléments de sa vie, et de l'école qu'il avait établie, les combats qu'il a

soutenus pendant la persécution en diverses confessions (de sa foi) et la couronne du martyr qu'il a ceinte à la fin de tout, nous les avons racontés en détail dans un récit particulier à son sujet. Vraiment, cet homme était le plus admirable de notre ville.

Né à Béryte de Phénicie, Pamphile reçut sa première formation dans sa cité natale. Il étudia la théologie à l'école catéchétique d'Alexandrie sous la direction de Piérius, le successeur d'Origène, surnommé « Origène le Jeune ». C'est là qu'il acquit cette admiration enthousiaste qu'il témoigna au grand maître. De retour à sa patrie, il s'établit à Césarée de Palestine où Origène avait enseigné dans la seconde période de sa vie. Il fut ordonné prêtre par l'évêque Agapius et ouvrit une école théologique afin de poursuivre la tradition du maître. Sa grande préoccupation fut d'enrichir la bibliothèque que celui-ci avait fondée. Il parvint à constituer une collection d'ouvrages de valeur qui exerça une influence considérable sur la littérature et la doctrine chrétiennes des siècles à venir. Eusèbe et Jérôme doivent à cette bibliothèque leur connaissance de l'ancienne littérature chrétienne. Pamphile copia de sa propre main des manuscrits originaux qu'il ne pouvait acquérir et se faisait aider d'une armée de scribes. C'est lui qui exerça Eusèbe à traduire, classer et éditer les textes, et l'initia aux recherches de critique et d'authenticité littéraires. Bien des écrits d'Origène auraient disparu, si Pamphile ne s'était appliqué avec le plus grand soin à les réunir et les cataloguer. Eusèbe s'en porte témoin :

Nous l'avons transcrit dans la relation de la vie de Pamphile, le saint martyr de notre temps ; là, en exposant quel avait été le zèle de Pamphile à l'égard des choses divines, nous avons reproduit les listes de la bibliothèque des livres d'Origène et des autres écrivains ecclésiastiques, rassemblés par lui. Grâce à ces listes, quiconque le désirera pourra connaître d'une manière très complète ceux des travaux d'Origène qui sont venus jusqu'à nous (*Hist. eccl.*, 6, 32, 3).

Durant la persécution de Maximin Daïa, il fut torturé et jeté

en prison, en 307. Il y demeura jusqu'à son exécution le 16 février 309 ou 310.

1. *L'Apologie pour Origène* (Ἀπολογία ὑπὲρ Ὀριγένους).

Pamphile profita de son long séjour en prison pour écrire en cinq livres une apologie d'Origène. Son élève, Eusèbe, l'aider dans ce travail. Après la mort de Pamphile, il le compléta en y ajoutant un sixième livre. Seul le premier livre a survécu, dans une traduction latine de Rufin qui ne donne pas toute confiance. D'après Photius (*Bibl. cod.*, 118), cette *Apologie* « était adressée à ceux qui étaient condamnés aux mines pour le nom du Christ. Leur chef était Paternythius qui, peu après la mort de Pamphile, acheva sa vie avec les autres sur le bûcher ». En d'autres termes, elle était destinée aux martyrs de Palestine, pour la plupart opposés à la théologie d'Origène. Pamphile et Eusèbe réfutaient les accusations portées contre leur maître et défendaient ses opinions en citant un grand nombre de passages de ses œuvres.

Editions : Le premier livre de son apologie d'Origène dans la traduction de Rufin, LOMMATZSCH, *Origenis Opera* 24, 293-412. — MG 17, 521-616

2. *Les copies du texte biblique.*

A Pamphile revient le mérite particulier d'avoir donné de nombreuses copies de la Bible à partir des Hexaples d'Origène. C'est grâce à lui et à Eusèbe, que les Eglises de Palestine adoptèrent la version de Septante dans la révision d'Origène, et que celle-ci se répandit largement au delà des limites de ce pays (Jérôme, *Praef. in Paral. : Adv. Ruf.*, 2, 27). L'histoire du texte critique de l'Ancien et du Nouveau Testament est liée étroitement aux noms de Pamphile et d'Eusèbe. Un nombre respectable de manuscrits bibliques remontent aux codices qui sortirent de leurs mains.

Etudes : A. V. HARNACK, *Geschichte der altchristl. Literatur* 1, 543-550. — G. BARDY, *DTC* 11, 1839-1841. — G. MERCATI, *Nuove note* (ST 95). Cité du Vatican, 1941, 91.

LE DIALOGUE SUR LA FOI ORTHODOXE

Le dialogue *De recta in Deum fide* (Ἐπεὶ τῆς εἰς Θεὸν ὀρθῆς πίστεως), dont nous possédons le texte grec original et une traduction latine de Rufin, est l'œuvre d'un auteur inconnu qui vivait au temps de Méthode. Très tôt, cependant, on l'attribua à Origène. Les manuscrits grecs et Rufin le lui prêtent déjà. Il est certain d'après son contenu qu'il fut composé par un adversaire de la doctrine d'Origène. Cet auteur utilisa les traités de Méthode *Sur la volonté libre* et *Sur la résurrection* pour réfuter les partisans de Marcion, Bardesane et Valentin. Il ne semble donc pas que le dialogue *Sur la foi orthodoxe* parut avant 300. Il fut composé probablement en Syrie. Le défenseur de la foi orthodoxe portant le nom d'Adamantius dans le dialogue, ce traité fut attribué faussement à Origène, qu'on appelait aussi Adamantius.

Dans la première partie, les disciples de Marcion, Megethius et Marcus, défendent les idées de leur maître. Il existe deux dieux différents, le Dieu des juifs et celui des chrétiens. L'Évangile marcionite est le seul authentique. La seconde partie traite de l'hérésie de Bardesane. Marinus, son représentant, affirme que Dieu ne peut être appelé le créateur de Satan ou du mal. Le Logos n'a pas pris la chair humaine dans l'incarnation, et le corps ne participera pas à la résurrection. A la fin, l'arbitre païen se range à l'avis d'Adamantius.

L'auteur montre une solide formation théologique et philosophique. Il sait comment défendre sa foi avec succès. Mais son dialogue est loin d'être une œuvre d'art et souffre d'un défaut de coordination et de cohérence.

Éditions : MG 11. — W. H. VAN DE SANDE BAKHUYZEN, GCS 4 (1901).

Études : F. J. A. HORT, Adamantius : Dictionary of Christian Biography 1 (1877) 39-41. — TH. ZWIS, Die Dialogue des « Adamantius » mit den Gnostikern : ZKG 9 (1888) 193-239; *idem*, Geschichte des neutestamentl. Kanons 2, 2, 1892, 419-426. — A. V. HARNACK, Geschichte der altchristl. Literatur 1, 478-480; 2, 2, 149-151; *idem*, Marcion, 2^e éd. Leipzig, 1924, 56*-67*, 181*, 344*-348*. — P. BRANDHUBER, Die sekundären Lesarten bei 1 Kor. 15, 51. Ihre Verbreitung und ihre Entstehung : Bibl 18 (1937) 303-333 : Dial. 5, 23. — F. X. MURPHY, Rufinus of Aquileia Washington, 1945, 123-125.

APPENDICE

LA DIDASCALIE SYRIQUE DES APÔTRES

La *Didascalie*, ou *Doctrine catholique des douze apôtres et des saints disciples de notre Sauveur*, est une Constitution ecclésiastique, composée, d'après les dernières recherches, dans la première partie et peut-être les premières décades du troisième siècle. Elle était destinée à une communauté de convertis du paganisme située au nord de la Syrie. L'ouvrage suit le modèle de la *Didachè* (cf. vol. 1, pp. 36-48). Il représente la source principale des six livres des *Constitutions Apostoliques*.

L'auteur inconnu de la *Didascalie* semble avoir été de race juive. Il était évêque, possédait de larges connaissances médicales, mais manquait de formation théologique précise. Il use abondamment de l'Écriture et fait des emprunts à la *Didachè*, à Hermas, Irénée, à l'Évangile de Pierre et aux Actes de Paul.

Contenu.

Les premiers chapitres sont des avertissements, adressés particulièrement aux maris et aux épouses. On y déconseille la littérature païenne et la promiscuité des bains (1-2). Puis viennent des règles concernant l'élection et la consécration des évêques, l'ordination des prêtres et des diacres, et l'instruction des catéchumènes (3). L'auteur définit les droits et les devoirs de l'évêque (4-9), en lui recommandant particulièrement la douceur envers le pécheur repentant (5-7) et le souci des pauvres (8). Les précautions à prendre à l'égard des faux frères et du témoignage porté par un païen contre un chrétien, conduisent jusqu'aux règlements relatifs aux procès (10-11). Nous avons une description excellente des assemblées liturgiques et des lieux de culte :

A propos de vos assemblées dans les saintes Églises, établissez vos réunions d'après de bons modèles. Disposez les places pour les frères soigneusement et en toute prudence.

Réservez une place pour les prêtres au centre de la partie orientale de la maison, et placez le trône de l'évêque parmi eux. Que les prêtres siègent avec lui. Mais que les laïcs prennent place dans le reste du côté oriental de l'édifice. Il faut que les prêtres soient placés dans la partie orientale de la maison avec les évêques, ensuite les laïcs et enfin les femmes, de sorte que, quand nous nous levons pour prier, les chefs puissent se lever les premiers, ensuite les laïcs et enfin les femmes, car c'est vers l'orient que nous devons prier. Vous savez en effet qu'il est écrit : « Rendez grâces à Dieu qui chevauche sur les cieus des cieus dans la direction de l'Orient » (Ps. 68). Quant aux diacres, que l'un d'eux se tienne constamment debout auprès des dons de l'eucharistie et un autre à l'extérieur de l'entrée, pour observer ceux qui pénètrent. Lorsque vous avez fait les offrandes, qu'ils servent ensemble dans l'Eglise. Si quelqu'un se trouve ailleurs qu'à sa place, le diacre qui est à l'intérieur le reprendra, le fera lever et l'amènera à la place qui lui revient (12).

Les chrétiens ne doivent pas négliger l'assistance au service eucharistique pour aller au travail ou au spectacle (13). Vient des règles concernant les veuves (14-15), les diacres et les diaconesses (16), et la charité chrétienne (17-18). Puis les évêques sont exhortés à prendre soin des fidèles persécutés ou emprisonnés pour le nom du Christ. C'est une obligation pour tout chrétien de subvenir avec diligence et sur ses propres biens aux besoins des confesseurs (19). Les fidèles ayant l'espoir certain de la résurrection, nul ne peut avoir d'excuses pour se dérober au martyre (20). Les jours ordinaires de jeûne durant l'année sont le mercredi et le vendredi (reprise de la *Didache*). Mais un autre jeûne a lieu la semaine qui précède Pâques. Il se prolonge « du lundi, six jours entiers, jusqu'à la nuit qui suit le sabbat » (21). Après une section qui traite de l'éducation des enfants (22), l'auteur aborde la question du péril que représentent les hérésies. « En premier lieu, prenez garde à toutes les hérésies. Fuyez-les comme le feu, ainsi que ceux qui s'y attachent. » Ceux qui divisent le troupeau par la fausse doctrine ou le schisme, seront condamnés au feu éter-

nel (23). Dieu a quitté la synagogue pour l'Eglise des Gentils, mais Satan a fait de même. Il n'essaie plus de tenter les Juifs mais il divise l'unique troupeau en sectes. Ceci avait déjà commencé du temps des apôtres (24), dont le contexte (25) fait les auteurs de la *Didascalie* : « Lorsque les hérésies menacèrent d'envahir l'Eglise entière, nous nous sommes réunis, les douze apôtres, à Jérusalem, et nous avons examiné ce qu'il fallait faire. Il nous a plu unanimement d'écrire cette *Didascalie* catholique, afin que vous soyez tous dans la certitude. » De retour à leurs communautés, les apôtres confirmèrent les fidèles dans la foi. « Ayant décidé, établi et confirmé unanimement, nous sommes repartis chacun de notre côté, affermissant les Eglises, car ce qui avait été prédit était accompli : des loups travestis étaient venus, des faux Christs et des prophètes de mensonge avaient apparu » (26).

La *Didascalie* contient peu de dogme. Elle se propose surtout de donner un enseignement moral et des règles canoniques qui maintiendront la constitution et l'ordre de l'Eglise. Là où elle aborde des discussions doctrinales, c'est pour réfuter le gnosticisme et le judaïsme. Elle apporte néanmoins une masse de renseignements pour l'histoire de la vie et de la pratique chrétiennes. Ainsi traite-t-elle dans tous ses détails de la question de la pénitence. Elle enseigne, à l'encontre de tout rigorisme, qu'aucun péché, même celui d'hérésie, n'est exclu du pardon, hormis le péché contre le Saint-Esprit :

Que ceux qui se repentent de l'erreur soient admis dans l'Eglise, mais ceux qui s'y attachent et ne se repentent pas, nous les retranchons et nous prescrivons qu'ils sortent de l'Eglise et soient séparés des fidèles. Puisqu'ils soutiennent les hérésies, on ne doit conserver avec eux aucune communion de parole ni de prière. Ce sont en effet les ennemis de l'Eglise (25).

L'auteur nomme explicitement l'adultère et l'apostasie parmi les péchés qui peuvent être pardonnés. Il donne cet avertissement aux évêques :

Guérissez et recevez ceux qui se repentent de leurs péchés. Si tu ne reçois pas le repentant, parce que tu es sans

miséricorde, tu pêches contre le Seigneur Dieu, car tu n'obéis pas à notre Seigneur et Dieu en n'agissant pas comme lui. Il le fit lui-même pour cette femme qui avait péché et que les anciens avaient amenée devant lui, la laissant entre ses mains en vue du jugement, et ils s'en étaient allés. Et lui, qui seul sonde les cœurs, dit à la femme : « Est-ce que les anciens t'ont condamnée, ma fille ? ». Elle lui répondit : « Non, Seigneur ». Notre Sauveur lui dit : « Va et n'y reviens pas. Je ne te condamne pas non plus ». Qu'en ceci notre Sauveur, notre Roi et notre Dieu, soit pour vous un signe, évêques : soyez-lui semblables, et vous serez doux, humbles, miséricordieux et cléments (6).

L'auteur cite le texte complet de la prière de Manassé et ajoute :

Vous avez entendu, chers enfants, Manassé rendit un culte impie aux idoles du mal et fit périr les justes, mais, lorsqu'il se repentit, le Seigneur lui pardonna. Il n'y a pas de pire péché que le culte des idoles. Cependant, une place fut accordée à la repentance (*ibid.*).

Rien n'indique, même de loin, qu'il n'existe après le baptême, qu'une seule rémission des péchés. Nous trouvons une liturgie très développée de la pénitence publique, une notion claire de son caractère sacramentel, mais aucune allusion à la pénitence privée.

D'après A. von Harnack et E. Schwartz, la *Didascalie*, dans sa forme présente, contient des passages dirigés contre Novatien, qui auraient été ajoutés à une époque ultérieure, mais l'ouvrage remonterait probablement plus haut que cet hérésiarque. Quoi qu'il en soit, nous n'avons encore aucune raison de supposer que l'original manifestait un rigorisme quelconque à propos de la pénitence publique.

Tradition textuelle.

1. Le texte grec est perdu, sauf quelques courts fragments. Mais, comme il formait la source principale des six premiers

livres des *Constitutions Apostoliques*, il est possible d'en reconstituer la majeure partie.

2. L'ouvrage complet nous est parvenu dans une traduction syriaque. P. A. de Lagarde en donna la première édition en 1854, à partir d'un manuscrit de Paris, le *Codex Sangermanensis (Parisiensis) orient.* 38, du IX^e au X^e siècle. En 1903, Mrs. M. D. Gibson publia une autre recension tirée d'un manuscrit mésopotamien de 1036, découvert par J. R. Harris (*Codex Mesopotamicus* ou *Harrisianus*). Le même auteur relève également les variantes du *Sangermanensis*, d'un autre *Codex Mesopotamicus* qui ne contient qu'un fragment, d'un *Codex Cantabrigiensis* et d'un *Codex Musei Borgiani*. Selon toute vraisemblance, la version syriaque suivit de près la composition de l'original grec.

3. Une ancienne traduction latine, comprenant près des trois huitièmes de l'ensemble, fut publiée par E. Hauler en 1900, d'après un palimpseste de la Bibliothèque du Chapitre Cathédral de Vérone (*Codex Veronensis lat.*, LV 53). Cette traduction semble remonter à la fin du quatrième siècle.

4. La *Didascalie* syriaque, ou plutôt son original grec disparu, est encore la base de la *Didascalie* arabe et de la *Didascalie* éthiopienne.

Éditions : P. A. DE LAGARDE, *Didascalia apostolorum syriace*. Leipzig, 1854. — E. HAULER, *Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina*. Leipzig, 1900. — M. GIBSON, *Horae Semiticae I. The Didascalia Apostolorum in Syriac*. London, 1903. — F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum I*. Paderborn, 1905, 1-384.

Traductions : *Anglaises* : M. GIBSON, *Horae Semiticae II. The Didascalia apostolorum in English*. London, 1903. — R. H. CONNOLLY, *Didascalia apostolorum. The syriac version translated and accompanied by the Verona Latin fragments*. Oxford, 1929. — J. M. HARDEN, *The Ethiopic Didascalia translated (SPCK)*. London-New York, 1920. — *Française* : F. NAV, *La Didascalie des douze apôtres*. 12^e éd. Paris, 1912. — *Allemande* : H. ACHELIS et J. FLEMMING, *Die syrische Didascalia übersetzt und erklärt (TU 25, 2)*. Leipzig, 1904.

Études : F. X. FUNK, *Die Apostolischen Konstitutionen*. Rottenburg, 1891; *idem*, *La date de la Didascalie des apôtres* ; RHE 2 (1901) 798-809; *idem*, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* 3. Paderborn,

1907, 275-284. — A. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur* 1, 515-518; 4, 2, 488-501. — E. SCHWARTZ, *Bussstufen und Katechumenatsklassen*, Strasbourg, 1911, 16-20. — H. ACHELIS et J. FLEMMING, *loc. cit.*, 243-387. — P. A. PROKOSCHEV, *Die Didascalia apostolorum und die ersten sechs Bücher der Apostolischen Konstitutionen* (Russe), Tomsk, 1913. — J. V. BARTLET, *Fragments of the Didascalia in Greek* : JThSt 18 (1917) 301 sq. — F. C. BURKITT, *The Didascalia* : JThSt 31 (1930) 258-265. — P. GALTIER, *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris, 1932, 191 sq. — J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonn, 1937, 34-36. — E. TINNÉR, *Sprachlicher Kommentar zur lateinischen Didascalia Apostolorum*, Stockholm, 1938. — W. C. VAN UNNIK, *De beteekenis van de Mozaische wet voor de kerk van Christus volgens de Syrische Didascalie* : Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis 31 (1939) 65-100. — B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda*, Bonn, 1940, 476-478. — J. V. BARTLETT, *Church Life and Church Order during the First Four Centuries, with Special Reference to Early Eastern Church Orders*, London, 1943. — G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Rome, 1944, vol. 1, 564-569. — P. GALTIER, *La date de la Didascalie des apôtres* : RHE 42 (1947) 315-351. — J. J. CUESTA, *La penitencia medicinal desde la Didascalia apostolorum a S. Gregorio di Nisa* : Revista Españ. Teol. 7 (1947) 337-344. — P. BRUCAMP, *Un évêque du III^e siècle aux prises avec les pécheurs : son activité apostolique* : BIE 69 (1949) 26-47. — K. RAHNER, *Busslehre und Busspraxis der Didascalia Apostolorum* : ZkTh 72 (1950) 257-281. — A. JAUBERT, *La date de la dernière Cène* : RHR 146 (1954) 140-173. — J. GROTZ, *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornikänischen Kirche*, Freiburg i. B., 1955, 371-391.

CHAPITRE III

LES ROMAINS

L'Eglise romaine, malgré sa primauté, ne prit pas une part prépondérante au développement de la pensée, durant toute cette période. Elle ne connut pas d'école à la manière des célèbres centres scientifiques orientaux, et cela, malgré l'intervention répétée des papes dans les controverses alexandrines et leur sollicitude, reflétée dans leurs lettres, pour tout ce qui intéressait l'univers chrétien. Rome ne produisit, pendant ce laps de temps, qu'une seule apologie, l'*Octavius* de Minucius Felix. Mais celle-ci, toute éloquente qu'elle est, effleure à peine le contenu même de la foi chrétienne. Il apparut deux théologiens dignes d'être cités, Hippolyte et Novatien, mais tous les deux furent des antipapes. L'Eglise romaine peut cependant revendiquer dans le premier un savant de la classe d'Origène, pour l'étendue des connaissances et la diversité des préoccupations scientifiques. L'autre fut le premier théologien romain à écrire en latin. C'est de Rome encore que sortirent deux documents d'une haute signification, le *Fragment de Muratori*, notre premier catalogue des livres authentiques du Nouveau Testament, et la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte, la source la plus riche que nous possédions pour l'étude de la liturgie primitive au centre de la chrétienté et de la vie intérieure de l'Eglise ancienne.

LES DÉBUTS DE LA LITTÉRATURE
LATINE CHRÉTIENNE A ROME

La période qui nous intéresse voit le latin devenir la langue officielle de l'Eglise romaine. Les lettres des pontifes cessent d'être rédigées exclusivement en grec. Le pape Corneille écrivit en latin sept épîtres à Cyprien, dont deux nous sont parve-

nues. Le pape Étienne, suivant l'exemple de son prédécesseur, écrivit en latin au même correspondant une lettre dont un fragment aussi est conservé. Mais un fait encore plus intéressant se produit, l'apparition d'une littérature théologique latine. Tandis qu'Hippolyte continue à utiliser le grec, Novatien compose dans un latin soigné. Ajoutons qu'il cite dans son *De Trinitate* une version latine de la Bible, qui existait par conséquent déjà. Les chrétiens commencèrent à employer le latin à Rome longtemps avant l'époque communément admise. Il est possible de partager le progrès de cette langue sur sa rivale, jusqu'à la victoire finale, en trois étapes distinctes.

La phase la plus ancienne de la transition se situe au niveau de la conversation ordinaire. Au temps de la première prédication chrétienne à Rome, entre 30 et 40, la population, dans son ensemble, n'était pas indigène, mais étrangère. La communauté chrétienne primitive était surtout composée d'Orientaux. Le grec se trouvait par conséquent le moyen des échanges journaliers. Il devint par le fait même la langue officielle de l'Église et de la liturgie. Mais, vers 150, le grec était de moins en moins parlé dans la rue, comme le montrent bien des indices dans le *Pasteur d'Hermas*, publié environ à cette date. L'évolution avait progressé déjà au point de rendre nécessaire la première traduction latine de la Bible. Les citations scripturaires que l'on trouve dans une version latine de l'*Épître de Clément aux Corinthiens*, remontant au milieu du second siècle, en apportent la preuve.

La seconde et la troisième phase de la transition se rapportent respectivement à la langue officielle et à celle de la liturgie. Le passage de la dernière n'eut pas lieu avant le pontificat de Damase (366-384), tandis que celui de la première était achevé vers 250. Les lettres du clergé romain durant la vacance qui suivit la mort de Fabien (250-251) en donnent la preuve, ainsi que les lettres des papes Corneille et Étienne et le *De Trinitate* de Novatien.

Études : A. HARNACK, Die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit der Sedisvakanz im Jahre 250 : Theol. Abhandlungen Carl Weizsäcker gewidmet, Freiburg, 1892, 1-36. — G. MORIS, Sancti Clementis Romani ad Corinthios epistulae versio antiquissima (Anecdota Maredsolana 12), Maredsous, 1894. — G. LA PIANA, Il problema della Chiesa latina in

Roma. Rome, 1922. — A. HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums. 4^e éd., vol. 2. Leipzig, 1924, 817-832. — G. LA PIANA, The Roman Church at the End of the Second Century : HThR 18 (1925) 201 sq.; *idem*, L'immigrazione a Roma nei primi secoli dell'Impero : RR 2 (1926) 485-547; 3 (1927) 36-75; *idem*, Foreign Groups in Rome During the First Centuries of the Empire : HThR 20 (1927) 183 sq. — J. B. FREY, Les communautés juives à Rome aux premiers temps de l'Église : RSR 20 (1930) 269 sq.; 21 (1931) 129 sq. — G. BARDY, Les écoles romaines au II^e siècle : RHE 28 (1932) 501-532. — G. BARDY, La latinisation de l'Église d'Occident : Irénikon 14 (1937) 9-11, 113-130. — H. BARDON, Les empereurs et les lettres latines d'Auguste à Hadrien. Paris, 1940. — M. MÜLLER, Der Übergang von der griechischen zur lateinischen Sprache in der abendländischen Kirche von Hermas bis Novatian. Diss. Rome, 1943. — TH. KLAUSER, Der Uebergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache : Miscellanea G. Mercati, vol. 1, Rome, 1946, 467-482. — G. BARDY, La question des langues dans l'Église ancienne. Paris, 1948, 81-115. — C. MOHRMANN, Les origines de la latinité chrétienne à Rome : VC 3 (1949) 67-106, 163-183; *eadem*, Le latin, langue de la chrétienté occidentale : Aevum 24 (1950) 133 sq.; *eadem*, Quelques observations sur l'originalité de la littérature chrétienne : Rivista di Storia della Chiesa in Italia 4 (1950) 153 sq.; *eadem*, L'étude de la latinité chrétienne. État de la question, méthodes, résultats : Conférences de l'Institut de linguistique de l'Université de Paris 10 (1950-1951) 125-141; *eadem*, Die Rolle des Lateins in der Kirche des Westens : ThR 52 (1956) 1-18.

MINUCIUS FÉLIX

1. *L'Octavius*.

L'unique apologie du christianisme qui ait été composée à Rome durant toute la période des persécutions est le dialogue intitulé *Octavius*. Il nous est parvenu dans un seul manuscrit, le *Codex Parisinus* 1661, du IX^e siècle, sous le titre de huitième livre d'Arnobé *Contre les Païens*. Il est en fait l'œuvre de Minucius Félix, comme l'attestent Lactance et Jérôme. Nous lisons à son sujet chez Lactance : « Parmi les défenseurs de notre cause que je connaisse, Minucius Félix occupa au barreau un rang très distingué. Son livre intitulé *L'Octavius*, montre quel athlète excellent de la vérité il aurait pu être, s'il s'était consacré complètement à cette sorte d'études » (*Div. inst.*, 5, 1, 21). Jérôme renvoie plusieurs fois à cet apologiste. Dans le *De vir. ill.*, 58, nous lisons : « Minucius Félix, avocat

distingué de Rome, écrivit un dialogue où il rapporte une discussion entre un chrétien et un païen, intitulé l'Octavius ».

La scène du dialogue est à Rome. Trois personnages participent à la discussion, l'auteur, le juriste Marcus Minucius Félix, et ses deux amis, le chrétien Octavius et le païen Caecilius. Octavius appartient à la même profession que Minucius Félix. Il arrive d'Afrique et séjourne à Rome. Caecilius semble originaire de Cirta en Numidie, car il cite Fronton, citoyen de Cirta, comme son compatriote. On ne saurait affirmer que la conversation eut lieu effectivement. L'auteur suit le modèle des dialogues de Cicéron. Il adopte cette forme littéraire avec l'intention de présenter la défense du christianisme en face du paganisme. Cependant rien n'oblige absolument à penser que les personnages qui prennent part au dialogue soient fictifs.

Il semble que l'ouvrage soit composé à la mémoire d'Octavius. Celui-ci ne vit plus à ce moment. L'auteur rappelle en effet dès le début leur amitié intime. Ils étaient un d'esprit et de cœur. Ils avaient embrassé la foi nouvelle en même temps :

Nos volontés étaient orientées vers un accord parfait de vouloir comme de non-vouloir. Imaginez un esprit unique, partagé entre deux êtres. Ainsi fut-il à la fois le seul confident de mes amours et le compagnon de mes égarements loin de la vérité. Puis, lorsque les ténèbres se furent dissipées et que je sortis de la profondeur de la nuit pour venir à la lumière de la sagesse et de la vérité, il ne repoussa pas ma compagnie. Au contraire, et c'est tout à son honneur, il me traça le chemin. Parcourant ainsi dans mes pensées la période entière de notre union et de notre amitié, mon attention se porta particulièrement sur ce discours où, par la seule force des arguments, il avait converti Caecilius, encore immergé dans les vanités de la superstition, à la religion véritable (1).

La conversation se situe au cours d'une promenade à Ostie, la célèbre promenade des Romains. Les amis passent auprès d'une statue de Sérapis et Caecilius lui envoie un baiser. Cet incident est le point de départ de la discussion, qui prend la forme d'un débat au barreau. Caecilius tient le rôle du plaignant, Octavius plaide pour la défense et Minucius préside

comme juge dans le conflit qui oppose l'ancienne foi et la nouvelle (1-4).

Assis à l'extrémité de la jetée, Caecilius ouvre la discussion par une apologie passionnée du paganisme et une violente attaque du christianisme. Philosophe de l'Académie, il joint à une attitude généralement sceptique, une tendresse dépourvue de sens critique à l'égard de la tradition. Son discours (5-13) peut se résumer en trois points :

a) Dans les affaires humaines, tout est sujet au doute, à l'indécision, matière de probabilité plutôt que de vérité. L'intelligence de l'homme est limitée au point qu'il ne lui est donné de connaître ni les choses d'en haut, ni celles d'en bas. Mais si nous tentons l'effort chimérique de chercher la solution des énigmes de l'univers, l'existence d'un dieu et d'un créateur ne s'impose pas. Au contraire, le désordre qui préside dans le monde physique et moral, témoigne contre une providence divine. Le caprice de la chance, sa fourberie et son hasard gouvernent toutes choses (5).

b) C'est pourquoi il vaut mieux accepter l'enseignement de nos anciens, conserver les croyances qu'ils nous ont transmises et adorer les dieux qu'on nous a appris à vénérer dès le berceau. Ce sont eux qui ont fait reculer les limites de l'empire au delà des sentiers du soleil et des confins de l'abîme (6-7).

c) Il est intolérable que des hommes s'enflent d'un tel orgueil et d'une telle prétention impie de sagesse, qu'ils tentent d'abolir ou de saper, comme font les chrétiens, une religion aussi antique, utile et salutaire. Ce sont des athées, des conspirateurs, qui introduisent partout une sorte de culte luxurieux, une promiscuité de « frères » et de « sœurs ». Sous le couvert d'un nom sacré, ils pervertissent la simple fornication pour en faire un inceste. Leur superstition vaine et stupide constitue un véritable motif d'accusation. Leurs doctrines d'un Dieu unique, d'une destruction du monde par le feu, de l'immortalité, de la résurrection de la chair, de la récompense éternelle et de la damnation éternelle sont des absurdités (5-13).

Octavius répond à cette attaque violente sur un ton calme et persuasif, suivant son adversaire pas à pas. Sa réfutation est précédée de quelques paroles de Minucius, qui met ses amis

en garde contre la fascination des mots et souligne le but unique du débat, la recherche de la vérité.

Octavius traite à fond les points suivants :

a) Caecilius a donné libre cours à son indignation et à son amertume, à la pensée que des illettrés, des pauvres et des ignorants osent discourir de choses surnaturelles. Il aurait dû se souvenir que tous les hommes, sans distinction d'âge, de sexe ou de rang, sont créés avec la faculté de raisonner et de comprendre. Le jugement ne s'acquiert pas par la fortune, mais il est implanté par la nature. Les riches, absorbés par leurs affaires, ont les yeux plus ouverts sur l'or que sur le ciel. Ce sont les humbles qui ont éprouvé la sagesse et se sont saisis de son enseignement. Ceux qui considèrent le plan de cet immense univers, non comme un produit de l'intelligence divine, mais comme une agglomération d'éléments et d'atomes réunis par hasard, ne possèdent ni pensée, ni jugement, ni sens. Si nous levons les yeux vers le ciel et si nous regardons tout ce qui se trouve au-dessous, il est certain qu'il existe une divinité. C'est elle qui inspire, meut, entretient et dirige toute la nature, et cette puissance suprême n'est pas susceptible de division, mais elle doit être une. Dieu, il est vrai, ne se laisse pas découvrir par les yeux humains, car il est trop lumineux pour la vue. Il existe néanmoins, comme le soleil, sur lequel non plus nous ne pouvons fixer notre regard. Les poètes et les philosophes païens s'accordent ici avec les chrétiens. Il est donc possible d'appeler les chrétiens d'aujourd'hui philosophes, ou les philosophes d'autrefois, chrétiens (14-19).

b) Malgré le charme de nos fables familières, nous ne devons pas nous laisser égarer par une tradition ignorante. La religion païenne est un mélange fantastique de mythes et de mystères répugnants et immoraux. Ce n'est certainement pas cette superstition qui a donné aux Romains l'empire du monde. Tout ce qu'ils tiennent, occupent et possèdent, est le butin de la violence. Leurs temples sont le produit du pillage des cités qu'ils ont ruinées. Les Romains sont devenus grands, non par leur religion, mais par l'impunité de leurs sacrilèges (20-27).

c) Les accusations sur la conduite et la foi des chrétiens sont des calomnies répandues par les démons. La raison elle-même

permet de démontrer les principales doctrines du christianisme, comme en témoignent les philosophes païens. Les œuvres des fidèles sont sa meilleure apologie. Ils ne prêchent pas de grandes choses, mais ils les vivent (28-38).

Après cette démonstration magistrale, l'arbitre devient inutile. Caecilius se déclare lui-même convaincu sur les points principaux. Les difficultés de second ordre pourront être discutées plus tard. Minucius se réjouit d'échapper au devoir délicat de rendre une sentence. Le dialogue s'achève sur ces mots : « Là-dessus, nous allâmes notre chemin, enjoués et contents, Caecilius d'avoir trouvé la foi, Octavius d'avoir gagné une victoire, et moi de la foi de l'un et de la victoire de l'autre » (40).

Cette délicieuse apologie du christianisme a toujours été admirée pour sa dignité et son charme. L'auteur montre une impartialité remarquable à l'égard du point de vue païen. Même lorsqu'il réfute les calomnies lancées contre les chrétiens, il s'efforce d'éviter les propos blessants. Le dialogue est bien mené, sa présentation agréable. La matière est disposée judicieusement. Toutes ces qualités contribuent à faire de l'Octavius la plus belle apologie de l'Eglise des premiers siècles. Le fini du style, la cadence équilibrée des périodes, l'attention méticuleuse aux règles classiques du rythme de la prose, rappellent fortement Cicéron. L'auteur suit indubitablement ce modèle. Le *De natura deorum* de Cicéron lui fournit non seulement la trame de son ouvrage, mais un passage de ce traité (1, 25-42) réapparaît mot pour mot dans l'*Octavius* (ch. 19). D'autres écrits du maître sont également exploités, surtout le *De divinatione* et le *De republica*. On trouve encore un grand nombre d'emprunts à Sénèque. L'éthique du dialogue a beaucoup de points communs avec l'idéal de la philosophie stoïcienne. Platon est cité plusieurs fois. Il y a des réminiscences d'Homère, Xénophon, Florus, Horace, Juvénal, Lucrèce, Martial, Ovide, Salluste, Tibulle et Virgile. Si nous passons aux sources chrétiennes, nous découvrons de nombreuses analogies avec les premiers apologistes, par exemple Justin, Tatien, Athénagore, et Théophile, mais ces ressemblances ne sont pas assez fortes pour établir une dépendance effective. L'*Octavius* ne cite pas un seul passage de l'Écriture. La raison

de cette anomalie tient certainement au caractère de l'ouvrage. Minucius voulait atteindre surtout les païens cultivés, et l'écriture n'avait à leurs yeux aucune valeur probante. Le même motif explique sans doute pourquoi le dialogue contient très peu d'éléments caractéristiques de la vérité révélée. La doctrine sur Dieu suit les conceptions stoïciennes. Le monothéisme et la foi à l'immortalité représentent les deux pôles autour desquels se concentre la philosophie de l'auteur. Le christianisme apparaît dans sa pensée comme une morale mise en pratique.

Il est important, pour déterminer la date de la composition de l'*Octavius*, de constater les relations étroites, dans les idées et les expressions, qui unissent ce dialogue à l'*Apologeticum* de Tertullien, composé vers 197, et, en plusieurs cas, à l'*Ad nationes* du même auteur. Ces analogies prouvent, semble-t-il, qu'il y a dépendance entre les deux traités. Mais, dans quel sens s'exerce-t-elle, les savants ont longuement discuté cette question difficile, et la solution est loin d'être définitive. Jérôme (*De vir. ill.*, 53; 58; *Epist.*, 70, 5) accorde la priorité à Tertullien, mais il reste bien des raisons en faveur de la thèse opposée.

Editions : C. HALM, CSEL 2 (1867) 1-71. — J. P. WALTZING, Minucius Felix, Octavius, recogn. Bruges, 1909 (avec com.). — A. SCHÖNE, M. Felix, Octavius, Leipzig, 1913. — G. RAUSCHEN, FP 8, Bonn, 1913. — A. VALLMAGLI, Corpus script. lat. Pataviana 5, Turin, 1916. — T. FAHY, Octavius, with introduction and notes, Dublin-Belfast, 1919. — J. VAN WAGENINGEN, Min. Felix, Octavius, I Inleid. en tekst, II Aanteekeningen, Utrecht, 1923. — J. P. WALTZING, Octavius, iter. ed. Leipzig, 1926. — H. VON GEISAU, Minucius Felix, Octavius, 3^e éd. Münster i. W., 1955. — J. MARTIN, FP 8, Bonn, 1930. — G. H. RENDALL, Minucius Felix with an English translation, based on the unfinished version by W. C. A. KERR (LCL), London-New York, 1931, 314-437. — A. D. SIMPSON, Minucii Felicis Octavius, Prolegomena, text and critical notes, New York, 1938. — M. PELLEGRINO, M. Minucii Felicis Octavius (Corpus script. lat. Pataviana), Turin, 1950. — G. QUISPEL, Minucii Felicis Octavius, uitg. en van comment. voorzien (Griekse en Latijnse Schrijvers 61), Leiden, 1949. — C. SCHNEIDER, Octavius, hrsg. mit Erläut. Paderborn, 1954.

Traductions : Anglaises : R. JAMES, Minucius Felix, his Dialogue called Octavius, Oxford, 1636. — E. COMBÉ, The Octavius of Minucius Felix, London, 1703. — W. REEVES, The Octavius of Minucius Felix concerning the value of idols, London, 1799, II, 34-172. — D. DARYMPLE, Octavius, a dialogue by M. Minucius Felix, Edinburgh, 1781. — R. E. WALLIS, ANL 13; ANF 4, 173-108. — J. H. FREISE, The Octavius translated

(SPCK), London, 1919. — G. H. RENDALL, loc. cit. — R. ARBESMANN, FC 10 (1950) 321-402. — Allemande : A. MÜLLER, BKV² 14 (1913). — Hollandaises : H. U. MEYBOOM, Oudechristl. geschriften, dl. 44, Leiden, 1929. — P. H. DAMSTÉ, M. Minucius Felix, Octavius (Hermeneus-serie 1), Amsterdam, 1936. — Françaises : F. RECORD, Minucius Felix, Octavius, trad. précédée d'une étude, Paris, 1911. — J. P. WALTZING, L'Octavius de Minucius Felix, trad. littérale, 3^e éd. Louvain, 1914. — Italiennes : U. MORICCA, L'Ottavio, introd. e versione, Florence, 1918; 2^e éd. 1923. — D. BASSI, Minucio Felice L'Ottavio, introd. e trad. Milan, 1929. — U. MORICCA, L'Ottavio, testo e trad. Rome, 1933. — Espagnole : S. DE DOMINGO, Colección Excelsa 2, Madrid, 1946.

Etudes : Critique textuelle : E. LORFSTEDT, Annotationes criticae in Octavium : Eranos 6 (1906) 1-28. — V. CARLIER, Authenticité de deux passages de Min. Felix (Oct. 34, 5 et 35, 1) : Musée Belge (1897) 176-185. — P. v. WINTERFELD, Zu Min. Felix : Phil (1904) 315-317. — J. P. WALTZING, Une interversion de deux feuillets dans l'Octavius (ch. 21-24) de Min. Felix : Musée Belge (1906) 83-100; idem, Minucius Felix, Cod. Parisinus, 1661 : Musée Belge (1907) 319-321. — R. NIHARD, Minucius Felix, Oct. 36, 7 : Musée Belge (1910) 229-230. — P. H. DAMSTÉ, Ad Oct. 22, 6 : Mnem (1911) 241. — P. L. CICERI, Di un luogo corrotto dell'Octavius (23, 6) : RFIC (1913) 291-293. — F. DI CAPUA, Octavius 7, 4 : Didaskaleion (1913) 175-179. — J. MARTIN, Zu Minucius Felix (Oct. 34, 1; 5, 5) : WSt (1915) 478. — R. REITZENSTEIN, Philologische Kleinigkeiten : Hermes (1916) 609-623. — A. BELTRAMI, M. Minucio Felice, Oct. 14, 1 : RFIC (1919) 271-273. — P. THOMAS, Ad Minucium Felicem 2; 48, 4; 24, 3 : Mnem (1921) 63. — G. THÖRNELL, Min. Fel. Oct. 7, 2 : Festschr. Per Persson, Uppsala, 1922, 383 sq. — G. RÉVAY, « Pistorum praecipuo ». Un passo difficile nell'Octavius di M. Minucio Felice : Didaskaleion 1 (1923) 3-22. — E. HEIKKI, Adversaria in Minucii Felicis Octavium : Eranos (1923) 17-37, 56-72, 130-150. — J. W. PH. BORLEFFS, Ad Minucii Felicis Oct. 22, 9 : Mnem (1925) 209-210. — B. RYBA, Sigismund Gelenius et son édition d'Arnohe et de Minucius Felix : Listy Filologické (1925) 13-23, 91-108, 222-236, 337-341. — TH. BIRT, Marginalien zu lateinischen Prosaikern. Zu Min. Felix, Oct. 8, 4; 14, 15; 34, 1 : Phil (1927) 164-182. — C. FRIES, Ad Minuc. Fel. Octav. 34, 2 : PhW 48 (1928) 350 sq. — G. SÖRNHORS-Y. ENGLUND, Ad Minucium Felicem (Oct. 4, 1-5, 10) : Eranos (1929) 146-148. — W. H. SHAWRING, Une fin de phrase dans l'Octavius de Minucius Felix : RB 41 (1929) 367. — E. ORTH, Zu Minucius Felix 26, 6 : PhW (1931) 1135-1136. — A. C. VEGA, Notas críticas a la edición Hanstein del Octavio de Minucio Felix : Religión y Cultura 17 (1932) 411-416. — A. KURFESS, Textkritisches zu Minucius Felix : WSt 56 (1938) 121-124. — K. PRINZ, Zu Minucius Felix : WSt 57 (1939) 138-147. — B. AXELSON, Textkritisches zu Florus, Minucius Felix und Arnobius, Lund, 1944, 20-39, 63. — A. KURFESS, Zu Minucius Felix 26, 6 : Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft 2 (1947) 193-194. — M. PELLEGRINO, Minucio Felice, Octavius 29, 3 Nec ille miserabilis : Aevum 21 (1947) 142-146. — F. SCHEIDWEILER, Zu Minucius Felix : Hermes 82 (1954) 489-494.

Pour les sources de l'Octavius : E. BEHR, Der Oktavius des Minucius Felix in seinem Verhältnisse zu Ciceros Büchern « De natura deorum ». Diss. Gera, 1870. — V. CHARLIER, Min. Felix et Sénèque : Musée Belge (1897) 258-293. — F. KOTER, Anklänge an Ciceros De natura deorum bei Minucius Felix und Tertullian. Progr. Vienna, 1901. — F. X. BURGER, Minucius Felix und Seneca. Munich, 1904. — P. SHOREY, Plato and Minucius Felix : CR (1904) 302-303. — J. P. WALTZING, Platon, source directe de Min. Felix : Musée Belge (1904) 424-428. — W. KROLL, Randbemerkungen : RhM (1905) 307-314. — A. KAROSI, Quibusnam scriptoribus non christianis Min. Felix in Octavio componendo usus sit. Budapest, 1909. — S. COLOMBO, Osservazione sulla composizione letteraria e sulle fonti di M. Minucio Felice : Didaskaleion 3 (1914) 79-121; 4 (1915) 215-244. — W. A. BARRHRESS, Literarhistorische Beiträge III. Minucius Felix et Favorinus : Hermes (1915) 456-463. — A. BELTRAMI, Clemente Alessandrino nell' Ottavio di Minucio Felice : RFIC (1919) 366-380; (1920) 239-257. — G. DE SANCTIS, Minucio Felice e Lucio Vero : RFIC 55 (1927) 233-235. — M. GALDI, Quid Minucius Felix in Octavio conscribendo a Trogo seu Justino derivaverit : Rivista Indo-Greco-Italiana di filologia (1932) 136-139. — G. LAZZATI, L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani. Milan, 1938, 62-66. — Q. CATADELLA, Minucio Felice e Clemente Alessandrino : Studi Italiani di Filologia Classica 17 (1940) 271-281. — B. AXELSON, Quod idola und Lakianz : Eranos (1941) 67-74. — W. DEN BOER, Clément d'Alexandrie et Minuce Félix : Mnem 11 (1943) 161-190. — J. TOMASELLI NICOLOSI, Pagine lucreziane nell'Octavius di Minucio Felice : Miscellanea di Studi di Letteratura cristiana antica 1 (1947) 67-78. — G. QUISPÉL, A Jewish Source of Minucius Felix : VC 3 (1949) 113-122. — D. KUIPER, Minuciana : VC 6 (1952) 202-207. — J. C. M. VAN WINDEN, Minucius Felix Octavius 19, 9 : VC 8 (1954) 72-77. — J. H. WASZINK, Minuciana : VC 8 (1954) 87-92. — K. BUECHNER, Drei Beobachtungen zu Minucius Felix : Hermes 82 (1954) 231-245. — R. T. MEYER, Note on Minucius Felix, Octavius II, 4 : Classical Bulletin 31 (1954) 22.

Pour sa date : F. MAMMÒ, De Minucii Felicis aetate. Florence, 1903. — F. RAMORINO, L'Apologetico di Tertulliano e l'Ottavio di Minucio : Atti del Congresso internazionale di Scienze storiche. Roma, 1903, vol. 11 (1904) 143-178. — W. BRIKINGA, De literarische betrekking tusschen den Apologeticus van Tertullianus en den Octavius van Minucius Felix. Groningen, 1905. — F. RAMORINO, Minucio Felice e Tertulliano. Nota biografico-cronologica : Didaskaleion (1912) 125-137. — J. STIGLMAYR, Zur Priorität des « Octavius » des Minucius Felix gegenüber dem « Apologeticum » Tertullians : ZkTh 37 (1913) 221-243. — E. BUONAIUTI, Il culto d'Iside a Roma e la data dell' Ottavio : Athenaeum (1916) 91-93. — A. BELTRAMI, RFIC (1919) 366-380; (1920) 239-257; *idem*, Minucio (Octavius) — Cicero (De natura deorum) — Clemente Alessandrino (Opere) : Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino 55 (1919-1920) 179-187. — TH. REUSCH, Minucius Felix et Tertullien : RHR 83 (1921) 59-68. — J. P. WALTZING, Encore Minucius Felix et Tertullien : Musée Belge 25 (1921) 189-190. — J. W. PH. BORLEFFS, Quaeritur quae ratio intersit inter

Minucii Felicis Octavius et Apologeticum Tertulliani : Musée Belge (1922) 229-249. — J. VAN WAGENINGEN, Minucius Felix et Tertullianus : Mnem 51 (1923) 223-228. — G. GOETZ, Die literarhistorische Stellung des Octavius von Minucius Felix : ZNW 23 (1924) 161-173. — W. A. BARRHRESS, Minucius Felix und Tertullians Apologeticum : ZNW 23 (1924) 110-122. — A. GUDEMAN, Minucius Felix und Tertullian : PhW 44 (1924) 90-92. — E. HINNISDAELS, Minucius Felix est-il antérieur à Tertullien ? : Musée Belge 28 (1924) 29-34; *idem*, L'Octavius de M. Felix et l'Apologétique de Tertullien (Mémoires Acad. royale Belgique 19, 2). Bruxelles, 1924. — R. HEINZE, PhW (1925) 956-962. — S. COLOMBO, Tertulliano e Minucio Felice : Didaskaleion 2 (1925) 45-62. — J. W. PH. BORLEFFS, De Tertulliano et Minucio Felice. Groningen, 1925. — G. GOETZ, PhW (1926) 745-754. — A. GUDEMAN, Nochmals Minucius Felix und Tertullian : PhW 46 (1926) 1067-1071; *idem*, Minucius Felix est-il antérieur à Tertullien ? : Phil 82 (1927) 353-359. — J. LORTZ, Tertullian als Apologet I. Münster i. W., 1927, 394 sq. — M. SCHUSTER, Zur Frage der Priorität Tertullians vor Minucius Felix : Mitteilung des Vereins klassischer Philologen in Wien (1927) 12-22. — H. V. M. DENNIS, The Date of the Octavius : AJPh 50 (1929) 185-193. — J. SCHMIDT, Minucius Felix oder Tertullian ? Philologisch-historische Untersuchung der Prioritätsfrage des Octavius und des Apologeticum unter physiognomischer Universalperspektive. Diss. Leipzig, 1932. — G. KRÜGER, ThLZ (1933) 226. — M. SCHUSTER, WSt (1934) 163-167. — H. DILLER, In Sachen Tertullian-Minucius Felix : Phil 44 (1935) 98-114, 216-239. — Z. K. VYSOKY, L'état des recherches récentes sur la chronologie des œuvres apologetiques de Tertullien et de l'Octavius de Minucius : Listy Filologické (1938) 110-123. — B. AXELSON, Das Prioritätsproblem Tertullian-Minucius Felix. Lund, 1941. Cf. A. KLOTZ, PhW 63 (1943) 12-15. — E. PARATORE, La questione Tertulliano-Minucio. Testimonianze esterne ed argomenti interni : RR 18 (1947) 132-159. — P. FERRARINO, Il problema artistico e cronologia dell' Octavius. Bologna, 1947. — G. QUISPÉL, A Jewish Source of Minucius Felix : VC 3 (1949) 113-122. — A. KLOTZ, Zu Minucius Felix und Tertullian : Würzburger Jahrbücher der klassischen Altertumswissenschaft 4 (1949-1950) 379-381. — R. HEIM, Zwei Probleme der Kritik : Wissenschaftl. Zeitschrift der Universität Rostock 2 (1952) 87-91. — A. M. KURFESS, Neues zur Prioritätsfrage Tertullian-Minucius Felix : Orpheus 1 (1954) 125-132. — P. FRASSINETTI, Minucio Felice e le redazioni dell' Apologeticum Tertulliano : In memoriam Beltrami. Genova, 1954, 83-96.

Pour le style et la langue : E. NORDEN, De Minucii Felicis aetate et genere dicendi. Greifswald, 1807. — H. BORNECQUE, Les clauses métriques dans Min. Felix : Musée Belge (1903) 247-265. — G. CHARLIER, Le dialogue dans l'Octavius : Musée Belge (1906) 75-82. — P. FAIDER, De l'emploi insolite du comparatif dans Min. Felix (Oct. 24, 3) : Musée Belge (1906) 287-292; *idem*, Le style de Minucius Felix. Le chiasme : Musée Belge (1906) 293-307. — J. P. WALTZING, Minucius et le Thesaurus linguae latinae : Musée Belge (1906) 67-74. — L. DALMASSO, L'archaïsme nell' Octavius : RFIC (1909) 7-37. — L. VALMAGGI, Di alcune particolarità

grammaticali di Min. Fel. : RFIC (1910) 552-559. — F. DI CAPUA, L'evoluzione della prosa metrica nei primi tre secoli d. C. e la data dell'Ottavio di Minucio : Didaskaleion (1913) 1-41. — J. VAN WAGENINGEN, De siccandis umoribus (ad Min. Fel. Oct. II, § 3) : Mnem. N. S. 49 (1921) 102-105. — G. GOETZ, Die literarhistorische Stellung des Oktavius von Minucius Felix : ZNW 23 (1924) 161-170. — A. DELATTE, La réalité du dialogue de l'Ottavio : Serta Leodensia. Liège, 1930, 103-108. — H. HAGENDAHL, Methods of citation in post classical Latin prose : Eranos (1947) 114-128. — C. MOHRMANN, Les éléments vulgaires du latin des chrétiens (réaction puriste chez Minucius Félix) : VC 2 (1948) 89-101, 162-184. — G. QUISPEL, De wijsgerige en rhetorische achtergrond van de Octavius van Minucius Felix : Handelingen van het 21^{ste} Nederlands philologen-congres. Groningen, 1950, 27 sq. — J. P. WALTZING, Lexicon Minucianum. Paris, 1910.

Etudes générales : H. LECLERCQ, DAL 11, 1388-1412. — H. OPITZ, PWK 15, 1816-1820. — H. DESSAU, Minucius Felix und Caecilius Natalis : Hermes (1905) 373-386. — J. P. WALTZING, Studia Minuciana. Paris, 1906. — G. B. BERTOLINI, M. Minucio Felice e il suo Dialogo Ottavio. Rome, 1906. — A. ELTER, Prolegomena zu Minucius Felix. Bonn, 1909. — J. VAN WAGENINGEN, Minucius Felix : Theol. Tijdschr. 5 (1913) 463-467. — C. SYNERBERG, Die neuesten Beiträge zur Minucius-Literatur. Helsingfors, 1914. — C. M. BUTZER, Quid Minucius Felix in conscribendo dialogo Octavio sibi proposuerit. Diss. Amsterdam, 1915. — E. HERTLEIN, Antonius Julianus ein römischer Geschichtsschreiber? Ein Versuch zur Erklärung von Minucius Felix Octavius 33, 2 sq. : Phil (1921) 174-193. — J. P. WALTZING, Le crime rituel reproché aux chrétiens du II^e siècle : Musée Belge (1925) 209-238. — H. J. BAYLIS, Minucius Felix and His Place among the Early Fathers of the Latin Church. London, 1928. — E. MAGALDI, Della controversia An homo Plautinae prosapiae : Didaskaleion 7 (1929) 41-52. — J. W. PH. BORLEFFS, De Lactantio in Epitome Minucii imitatore : Mnem 57 (1929) 415-426. — B. BERGE, Exegetische Bemerkungen zur Dämonenauffassung des Minucius Felix. Diss. Freiburg, 1929. — M. SCHUSTER, Minucius Felix und die christlichen Popularphilosophen : WSt 52 (1934) 163-167. — J. SCHNITZER, Minucio Felice e la cremazione : Religio (1934) 32-44. — J. WOTKE, Der Octavius des Minucius Felix, ein christlicher λόγος προπαιδευτικός : WSt (1935) 110-128. — J. H. VAN HAERINGEN, Cirtensis Noster (Minuc. Fel. 9, 6) : Mnem 3 (1935) 29-32. — J. J. DE JONGE, Apologetik en christendom in den Octavius van Minucius Felix. Avec un résumé anglais. (Diss. Leiden). Maastricht, 1935. — R. BENTLER, Philosophie und Apologetik bei Minucius Felix. Königsberg, 1936. — A. KURFESS, Zu Minucius Felix : ThGl 30 (1938) 546-552. — G. H. RESDAL, Minucius Felix : ChQ 128 (1939) 128-133. — A. D. SIMPSON, Epicureans, Christians, atheists in the second Century : TP (1941) 372-381. — L. ALESSI, Appunti sull' Octavius di Minucio Felice : SC (1942) 70-73. — M. PELLERGRINO, Studi su l'antica apologetica. Rome, 1947, 152 sq. — G. L. ELLSPERMAN, The Attitude of the Early Christian Writers Toward Pagan Literature and Learning (PSt 82). Washington, 1949, 14-22. — G. QUISPEL, « Anima naturaliter christiana » : Latomus 10 (1951) 163-169. — G. DEL

TON, Minucius Felix, Octavius, Caecilius Ostiae litus petunt : Latinitas 1 (1953) 117-123. — J. G. PRÉAUX, A propos d'un dilemme de Minucius Felix : Latomus 14 (1955) 262-270.

2. Le De fato.

Dans l'*Octavius*, Minucius Félix renvoie à un traité *Sur le destin*, qu'il se propose d'écrire plus tard : « En voici assez sur le destin pour le moment. Nous réservons ce sujet pour une discussion plus pleine et plus complète ailleurs » (36, 2). On ne sait si cet ouvrage vit le jour, mais, s'il exista, il est perdu. Jérôme connaissait (*De vir. ill.*, 58) un livre *De fato vel contra mathematicos*, attribué à Minucius Félix, mais il doute de son authenticité : « Un autre livre circule encore sous son nom, *Sur le destin*, ou *Contre les mathématiciens*, mais, bien qu'il soit l'œuvre d'un homme de talent, il ne me paraît pas correspondre pour le style à l'ouvrage mentionné plus haut (l'*Octavius*) ».

Étude : J. R. G. PRÉAUX, A propos du De fato (?) de Minucius Felix : Latomus 9 (1950) 395-413.

HIPPOLYTE DE ROME

Lorsque Origène visita la communauté de Rome en 212, il entendit dans une église un sermon *Sur la louange de notre Seigneur et Sauveur*. Le prédicateur était le prêtre romain Hippolyte. Il devint plus tard l'un des premiers antipapes. Cependant, comme il mourut martyr, l'Église lui a toujours accordé les honneurs des saints. Il y a bien des raisons de croire qu'il n'était pas d'origine romaine ni même latine. Sa connaissance étonnante de la philosophie grecque, des origines jusqu'à son époque, sa familiarité avec les cultes des mystères grecs, sa psychologie religieuse tout entière, indiquent une origine orientale. Ses positions théologiques et la parenté de sa doctrine du Logos avec celle des théologiens grecs prouvent qu'il reçut une formation hellénistique et entretint des rapports avec Alexandrie. Il est grec d'expression aussi bien que de pensée. En fait, il est le dernier auteur chrétien de Rome qui

écrivit dans cette langue. Son œuvre littéraire est comparable quant à l'étendue à celle de son contemporain Origène, mais non pour la profondeur et l'originalité de la pensée. Il s'intéresse davantage aux questions pratiques qu'aux problèmes scientifiques. L'éventail de ses préoccupations est plus étendu que celui du maître alexandrin. Il entre dans des domaines qu'Origène n'a jamais abordés. Il publia par exemple des traités anti-hérétiques, une chronique, une constitution ecclésiastique. Il toucha même la poésie religieuse. Au dire de Photius (*Bibl. cod.*, 121), il se déclarait lui-même, dans un de ses écrits disparus, le disciple d'Irénée. S'il en est ainsi, il partagea certainement le zèle de son maître pour la défense de la doctrine catholique contre l'hérésie. Il eut cependant le tort, en combattant le modalisme trinitarien et le patripassianisme de Noët, Cléomène, Epigone et Sabellius, d'outrepasser la vérité et de soutenir une théologie du Logos entachée de subordinatianisme. Et, lorsque le pape Calliste adoucit la discipline pour les pénitents qui avaient péché mortellement, l'austère et ambitieux Hippolyte l'accusa de s'écarter par sa mollesse de la tradition de l'Église primitive. Il lui reprocha encore d'être disciple de Sabellius et hérétique, et, avec un certain nombre de ses partisans, il se sépara de l'Église. Élu évêque de Rome par un cercle restreint mais influent, il devint l'un des premiers antipapes. Le schisme persévéra même lorsque Calliste fut remplacé par Urbain (223-230) et celui-ci par Pontien (230-235). Il dura jusqu'à l'exil d'Hippolyte et de Pontien en Sardaigne, où une réconciliation semble être intervenue. Pontien démissionna le 28 septembre 235, pour permettre à l'Église romaine de lui élire un successeur. Quant à Hippolyte, il dut renoncer à son office et revenir à l'Église, soit avant, soit après son départ de Rome. La communauté enfin réunie élit Anteros (235-236). Pontien et Hippolyte moururent peu après dans « l'île de la mort ». Le pape Fabien (236-250) fit ramener leurs deux corps à Rome et les ensevelit solennellement, le pape Pontien dans la crypte papale de saint Calliste, et Hippolyte dans le cimetière de la Via Tiburtina, qui porte encore son nom. Leurs funérailles eurent lieu le même jour, le 13 août 236 ou 237, et c'est encore à cette date que l'Église commémore le martyre d'Hippolyte. Le martyrologe le plus ancien, la *Depo-*

silio martyrum, qui remonte à 354, donne pour les *idus Aug.*, *Ypoliti in Tiburtina et Pontiani in Callisti* (EH 544, 7: 547, 19). Le pape Damase honora la tombe d'Hippolyte d'une inscription. Il y fait observer que celui-ci fut le disciple de Novatien (*sic*), mais qu'il mourut martyr après avoir conseillé à ses partisans de se réconcilier avec l'Église (EH 590). Le Musée du Latran conserve la célèbre statue d'Hippolyte, découverte en 1551. Elle devait se dresser dans le cimetière souterrain où celui-ci fut enseveli, à moins que ce ne soit dans la basilique voisine. Elle porte toutes les caractéristiques d'une statue exécutée au troisième siècle. Elle fut érigée par les admirateurs d'Hippolyte. Sur la chaire dans laquelle le saint est assis, sont gravées sa Table pascalle et la liste de ses œuvres.

Études : E. AMANS, Hippolyte : DFC 6, 2487-2511. — I. DÖLLINGER, Hippolytus und Kallistus. Regensburg, 1853. — K. J. NEUMANN, Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt. Leipzig, 1902. — G. P. STRINOPULOS, Hippolytus philosophische Anschauungen. Diss. Leipzig, 1903. — A. D'ALÈS, La théologie de saint Hippolyte. Paris, 1900, 2^e éd. 1929. — K. MÜLLER, Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte 7. Der Ursprung des Schismas zwischen Kallist und Hippolyt? ZNW 23 (1924) 231-234. — A. DONISI, Ippolito di Roma. Polemiche teologiche e controverse disciplinari nella Chiesa di Roma. Rome, 1925. — A. FESTUGIÈRE, L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile. Paris, 1932. — G. BARDY, La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles. Paris, 1935, 149-159. — M. DA LEONESSA, S. Ippolito della Via Tiburtina. Studi storico critico. Rome, 1935. — E. JOSI, Quattro frammenti del carme di Damaso in onore di S. Ippolito : RAC 13 (1936) 231-236. — G. BOVISI, S. Ippolito della via Tiburtina. Esame e critica delle antiche testimonianze su Ippolito : RAC 19 (1942) 35-85; *idem*, Sant' Ippolito dottore e martire del III secolo. Cité du Vatican, 1943. — G. DA BRA, Studio su S. Ippolito dottore. Rome, 1944. — G. BARDY, L'énigme d'Hippolyte : Mélanges de science religieuse 5 (1948) 53-88. — G. OGGIONI, La questione di Ippolito : SC 78 (1950) 126-143. — B. DE GAFFIER, Les oraisons de l'office de saint Hippolyte dans le Libellus oratorium de Vérone : RAM 25 (1949) 219-224. Pour la statue d'Hippolyte, voir : G. MORIS, La liste épigraphique des travaux de saint Hippolyte au Musée du Latran : RB 7 (1900) 241-251. — A. D'ALÈS, Souvenir de saint Hippolyte : Et (1906) 330-348, 475-490. — C. WESSEL, Versuch einer Deutung der Hippolyt-Statue : ThStKr 108 (1937-1938) 362-366. — G. BOVISI, La statua di Sant' Ippolito del Museo Lateranense : Bolletino della Commissione Archeologica comunale in Roma : 68 (1940) 109-128. — P. NUTTIN, Note sur le catalogue des œuvres d'Hippolyte : RSR 34 (1947) 99-107. — B. CAPELLE, Hippolyte de Rome : RTAM 17 (1950) 145-174. — A. AMORE, Note su S. Ippolito martire : RAC 30 (1954) 63-97.

I. SES ŒUVRES

Les écrits d'Hippolyte connurent le même sort que ceux d'Origène, mais pour des raisons différentes. Malgré leur nombre imposant, nous ne possédons le texte grec que pour très peu d'entre eux. La perte du texte original doit être attribuée à la christologie hérétique de l'auteur et à sa position schismatique, mais surtout au fait qu'après sa mort, le grec fut de moins en moins connu à Rome. Par bonheur, un grand nombre de ses écrits nous sont parvenus en entier et d'autres par fragments, dans des traductions en langue latine, syriaque, copte, arabe, éthiopienne, arménienne, géorgienne et slavonne. Le volume et la variété des versions orientales attestent la célébrité que conserva son nom en Orient. On lui attribua même beaucoup de traités qui ne sont pas authentiques.

Durant les dix dernières années, ses œuvres ont été l'objet de discussions et de controverses très vives. P. Nautin a entrepris de démontrer, avec un mélange de rigueur scientifique et d'esprit combatif, qu'Hippolyte n'est pas l'auteur des *Philosophoumena*, désignées également sous le titre d'*Elenchos* ou *Refutatio*. Il ne nie pas qu'il existe des rapports entre le *Canon pascal*, les livres inscrits sur la statue de la voie Tiburtine, le traité *Sur l'Univers* et l'*Elenchos*. Leur auteur, cependant, ne serait pas Hippolyte de Rome, mais un certain Josipe, inconnu jusqu'ici. P. Nautin identifie ce Josipe avec le Josephus mentionné comme l'auteur du traité *Sur l'Univers* dans une copie utilisée par Photius (*Bibl. Cod.*, 48), avec le Josephus donné comme auteur dans le *De mundi creatione* de Jean Philopon et celui que les *Sacra Parallela* de saint Jean Damascène tiennent pour l'auteur du traité *Contre Platon sur l'Univers*. Nautin ne nie pas qu'il soit possible de faire remonter le nom de Josipe à une grave erreur due au premier copiste, qui serait entrée de cette façon dans les trois sources. Il affirme cependant que « la distinction de ce Josipe et d'Hippolyte nous permet de nous faire une idée plus exacte de l'un et de l'autre ». Nautin distingue donc deux groupes dans le Corpus des écrits attribués à Hippolyte. Le premier comprend l'*Elenchos*, le fragment *Sur l'univers* et la *Synagogè* ou *Chronique de*

l'Histoire du Monde. Ce groupe devrait être attribué au prêtre romain et antipape Josipe. C'est au même Josipe que ses adeptes auraient élevé la célèbre statue contenant la liste de ses traités. Le second groupe comprend les traités *L'Antéchrist*, *Le Commentaire sur Daniel*, *Le Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, *Les Bénédictions de Jacob et de Moïse*, *Le Syntagma* avec en conclusion le fragment *Contra Noetum*, le fragment de Vérone de la Constitution Ecclésiastique édité par Hauler. Ces ouvrages sont les écrits authentiques d'un certain Hippolyte, sans aucun doute évêque oriental, d'après Nautin. La statue ne peut représenter Hippolyte, car les plus connus de ses écrits, en particulier l'*Antéchrist* et le *Commentaire sur Daniel*, ne sont pas cités dans le catalogue qu'elle donne.

On ne peut douter que Nautin a démontré de façon satisfaisante que bien des attributions modernes à Hippolyte sont dépourvues de fondements. Cependant, en général, ses conclusions n'ont pas obtenu l'adhésion de la majorité des érudits, qui persévèrent à considérer les listes d'écrits données dans Eusèbe et saint Jérôme comme des documents de première classe et la statue du Musée de Latran comme un monument élevé à Hippolyte de Rome.

B. Capelle, M. Richard, J. Daniélou, G. Bardy, B. Botte, S. Giet et d'autres ont démontré que les œuvres divisées en deux groupes par Nautin ont de nombreux points communs dans le style et le vocabulaire et ne peuvent être attribuées à deux auteurs, mais doivent venir d'une seule main. Cependant la controverse est encore loin d'être à son terme.

Éditions : MG 10, 16, 3. — G. BONWETSCH-H. ACHÉLIS, GCS 1 (1897). — P. WENDLAND, GCS 26 (1916). — A. BAUER-R. HELM, GCS 36 (1929).

Traductions : Française : A. DE GENOUE, Les Pères de l'Église. Paris, 1837-1843. — Anglaises : J. H. MACMAHON and S. D. F. SALMOND, ANL 9, 2; ANF 5. — Allemande : K. PREYSSING, BKV² 40 (1922).

Études : P. NAUTIN, Hippolyte et Josipe. Paris, 1947; *idem*, Notes sur le catalogue des œuvres d'Hippolyte : RSR 34 (1947) 100-107, 347-359; *idem*, Hippolyte contre les hérésies. Paris, 1949; *idem*, La controverse sur l'auteur de l'*Elenchos* : RHE 47 (1952) 5-43; *idem*, Le dossier d'Hippolyte et de Mériton. Paris, 1953; *idem*, L'auteur du Comput pascal de 212 et de la Chronique anonyme de 235 : RSR 42 (1954) 226-257. — J. DANIELOU, RSR 35 (1948) 590-598; 42 (1954) 588-590. — G. BARDY, L'énigme d'Hip-

polyte : *Mélanges de science religieuse* 5 (1948) 63-88; *idem*, Le souvenir de Josèphe chez les Pères : *RHE* 43 (1948) 179-191. — G. OGGIONI, La questione di Ippolito : *SC* 78 (1950) 126-143. — B. CAPELLE, Hippolyte de Rome : *RTAM* 17 (1950) 145-174; *idem*, A propos d'Hippolyte de Rome : *RTAM* 19 (1952) 193-202. — B. BOTTE, Note sur l'auteur du *De Universo* attribué à saint Hippolyte : *RTAM* 18 (1951) 5-18. — S. GIET, Controverse sur Hippolyte : *RSR* 25 (1951) 83-85. — M. RICHARD, *Mélanges de science religieuse* 5 (1948) 294-308; *idem*, Comput et chronographie chez saint Hippolyte, Lille, 1950; *idem*, Encore le problème d'Hippolyte : *MSR* 10 (1953) 13-52, 145-180. — A. AMORE, Note su S. Ippolito martire : *RAC* 30 (1954) 63-97. — M. RICHARD, Dernières remarques sur saint Hippolyte et le soi-disant Josipe : *RSR* 43 (1955) 379-394.

1. Les *Philosophoumena*.

La plus importante des œuvres d'Hippolyte s'intitule *Philosophoumena* ou *Réfutation de toutes les hérésies*. L'auteur lui donne, au début du premier livre, le nom de *Katà pasōn aîréseōn éλεγχος*.

L'ensemble de l'ouvrage comprend dix livres. Hippolyte n'appelle lui-même *Philosophoumena* ou *Exposition des doctrines philosophiques* que les quatre premiers livres, ceux qui traitent de la philosophie des Grecs. Ce titre, en effet, ne s'applique pas proprement au reste. Aucune liste des écrits d'Hippolyte, ni celle d'Eusèbe (*Hist. eccl.*, 6, 22), ni celle de Jérôme (*De vir. ill.*, 61), ni même celle de la statue ne mentionne cet écrit, qui représente pourtant l'œuvre principale de l'auteur. Le premier livre est connu depuis 1701. Il s'était transmis sous le nom d'Origène, auquel l'attribuaient toujours les éditions imprimées. Les livres 2 et 3 sont encore perdus, mais les livres 4-10 ont été retrouvés par Minoïde Mynas en 1842, dans un codex grec du quatorzième siècle, appartenant alors au Mont Athos et conservé actuellement à Paris. M. E. Miller en donna la première édition à Oxford en 1851 (avec le livre 1), mais sous le nom d'Origène. C'est seulement en 1859 que les *Philosophoumena* furent restitués définitivement à Hippolyte, dans l'édition de L. Dunker et F. G. Schneidewind. Dans la préface et en deux autres passages (10, 32 et 10, 30), l'auteur renvoie au *Syntagma*, à l'Essence de l'univers et à la *Chronique*, comme à ses écrits antérieurs. Or, nous savons

que ces trois ouvrages appartiennent à Hippolyte. Son autorité fut donc généralement admise. Elle a cependant été remise en question récemment par P. Nautin, mais sans raisons décisives, semble-t-il.

Pour la matière et la méthode, Hippolyte dépend de son maître Irénée. L'introduction indique le contenu, l'objet et la division de l'ouvrage :

Nous prouverons que (les hérétiques) sont des athées, dans leurs opinions, leurs façons (de traiter une question) et leurs actes. Nous montrerons quelle est l'origine de leurs entreprises, et comment ils ont cherché à établir leurs opinions sans rien puiser aux Saintes Écritures — ce n'est pas non plus pour respecter la tradition d'un saint personnage qu'ils se sont jetés tête baissée dans ces théories. Mais nous prouverons que leurs opinions ont leur origine dans la sagesse des Grecs, dans les conclusions des auteurs de systèmes philosophiques, dans les prétendus mystères et les divagations des astrologues. Il semble donc avisé d'exposer en premier lieu les opinions émises par les philosophes grecs et de montrer à nos lecteurs qu'elles sont plus anciennes que ces hérésies et qu'elles méritent plus de respect pour leurs conceptions de la divinité. Nous comparerons ensuite chaque hérésie avec le système de chaque penseur. Il apparaîtra alors que le premier champion de l'hérésie, se prévalant de ces esquisses, les a tournées à son avantage en s'appropriant leurs principes. Et c'est entraîné par ceux-ci vers le pire, qu'il a édifié sa propre doctrine. L'entreprise, bien sûr, est laborieuse et requiert de longues recherches. Le courage ne devra donc pas nous faire défaut... Nous devons tout d'abord déclarer quels furent parmi les Grecs les premiers qui signalèrent les principes de la philosophie naturelle. C'est à ces auteurs spécialement que, sans l'avouer, ont emprunté leurs opinions ceux qui ont proposé les premiers ces théories. Nous le prouverons par la suite, en les comparant les uns aux autres. Nous rendrons à chacun de ceux qui ont joué un rôle de chef parmi les philosophes, les doctrines qui leur appar-

tiennent, et nous nous exposons ainsi publiquement la nudité et l'indécence de nos hérésiarques (Préface).

Ce sommaire éclaire le plan tout entier de l'ouvrage. L'auteur veut prouver le caractère non chrétien des hérésies. Pour cela, il cherche à établir leur dépendance par rapport à la philosophie païenne. Par conséquent, la *Réfutation* comprend deux parties. La première, qui englobe les livres 1-4, traite des différents systèmes païens. Le premier livre est un résumé plutôt médiocre de l'histoire de la philosophie grecque, de Thalès à Hésiode. Il puise à des sources indirectes et de faible valeur. Les livres 2 et 3 sont perdus, mais ils étaient consacrés sans doute aux cultes et à la mythologie des mystères grecs et barbares. Le quatrième livre traite de l'astrologie et de la magie. La seconde partie du traité (5-9) réfute les hérésies en accouplant chacune des 33 sectes gnostiques avec un système philosophique ou païen mentionné dans la première. Le dixième livre, après un résumé de ce qui précède, propose une chronologie de l'histoire juive et un exposé de la vraie doctrine. Les livres 5-9 sont supérieurs aux autres, car l'auteur y est davantage dans sa partie et fait preuve d'un sens critique plus sûr. Il dépend dans une large mesure de l'*Adversus Haereses* de saint Irénée. Il utilisa aussi certainement plusieurs écrits gnostiques qui ne nous sont pas parvenus. C'est pourquoi la *Réfutation* conserve une importance primordiale pour l'histoire du gnosticisme. L'auteur laisse entendre (9, 12) que le pape Calliste est mort au moment où il écrit. La composition de ce traité est donc postérieure à 222.

Éditions : P. WENDELAND, GCS 26 (1916) 1-293. — E. MILLER, *Origenis Philosophumena sive omnium haeresium refutatio, e codice Parisino nunc primum edita*. Oxford, 1851. — L. DUNCKER et F. G. SCHNEIDEWIND, *S. Hippolyti Episc. et Mart. Refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt, rec., latine vert., notas adiec.* Göttingen, 1859. — MG 16. — P. CRUCE, *Philosophumena sive haeresium omnium confutatio, opus Origeni adscriptum, e cod. Paris. rec.* Paris, 1860. — H. DIELS, *Doxographi Graeci*. Berlin, 1879, 551-576 (premier livre seulement).

Traductions : *Anglaises* : J. H. MACMAHON, ANL 6; ANF 5, 9-153. — J. LEGGE, *Philosophumena, or the Refutation of All the Heresies Formerly Attributed to Origen but now to Hippolytus, translated* (SPCK). London,

1921. — *Française* : A. STOUVILLE, *Philosophumena ou réfutation de toutes les hérésies*, trad. et notes (Coll. Les textes du christianisme). Paris, 1928. — *Allemande* : K. PREYSING, BKV² 40 (1922). — *Hollandaise* : H. U. MEYBOOM, *Hippolytus, Weerlegging van alle ketterijen* (Oudechristl. geschriften, dl. 23-24). Leiden, 1920.

Études : C. C. J. BUNSEN, *Hippolytus and His Age*. London, 1852. 2^e éd. 1854. 4 vol. — C. WORDSWORTH, *St. Hippolytus and the Church of Rome in the Early Part of the Third Century*. London, 1853. — J. DÖLLINGER, *Hippolytus und Kallistus*. Regensburg, 1853. — W. ELFE TAYLOR, *Hippolytus and the Christian Church of the Third Century*. London, 1853. — G. VOLKMAR, *Die Quellen der Ketzergeschichte bis zum Nicaenum*. 1 : Hippolytus. Zürich, 1855. — J. B. LICHTFOOT, *The Apostolic Fathers*. Part I. London, 1890, 317-477 : Hippolytus of Porticus. — G. SALMOND, *The Cross-References in the « Philosophumena »* : *Hermathena* 5 (1885) 389-402. — H. STÄHLIN, *Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker* (TU 6, 3). Leipzig, 1890, 1-108. — J. DRÄSEKE, *Zur Refutatio omnium haeresium des Hippolytus* : *Zeitschr. wiss. Theol.* (1902) 263-289; *idem*, *Noëtus und die Noëtianer in des Hippolytus Refutatio IX*, 6-10 : *ibid.* (1903) 213-233; *idem*, *Zur Frage der Eschatologie bei Hippolytus Refut. IX*, 10 : *ibid.* 40 (1906) 239-252. — A. D'ALÈS, *Les livres II et III des Philosophumena* : *REG* (1906) 1-9. — R. GASSCHMIETZ, *Hippolytos' Capitel gegen die Magier, Ref. Haer. IV*, 28-42 (TU 39, 2). Leipzig, 1913. — S. SCHNEIDER, *St. Hippolytus on the Greek Mysteries* : *Rospr. Akademji* 56 (1917) 329-377 (Polonais). — K. MÜLLER, *ZNW* (1924) 231-234. — K. PREYSING, *Hippolyt Philosophumena IX*, 12, 16 : *ZkTh* 50 (1926) 604-608. — LUKMAN, *Bogoslovni Vestnik* (1927) 177-184. — G. REVEL, *S. Ippolito ed i Philosophumena* : *Bilychnis* (1929) 1, 259-266. — C. M. EDSMAN, *Schöpferwille und Geburt Jac 1, 18. Eine Studie zur altchristl. Kosmogonie* : *ZNW* (1939) 11-44. — K. REINHARDT, *Heraklits Lehre vom Feuer* : *Hermes* (1942) 1-27. — G. DA BRÀ, *I Filosofumena sono di Ippolito?* Rome, 1942. — J. FILIOZAT, *La doctrine des brahmanes d'après saint Hippolyte* : *RHR* 130 (1945) 59-91. — E. PETERSON, *Le traitement de la rage par les Elkésaites d'après Hippolyte* : *RSR* 34 (1947) 232-238. — P. NAUTIN, *Hippolyte et Josipe. Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du III^e siècle*. Paris, 1947. Cf. J. DANIELOU, *RSR* (1948) 596-598; G. BARDY, *Mélanges de science religieuse* (1948) 63-68; RICHARD, *ibid.* (1948) 294-308. — P. NAUTIN, *RSR* (1947) 100-107, 347-359. — G. QUISPEL, *Note sur Basilide (cité par Hippolyte)* : *VC* 2 (1948) 115-116. — H. J. SCHORPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*. Tübingen, 1949. — G. BARDY, « Philosophie » et « Philosophe » dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles : *RAM* 25 (1949) 97-108. — J. DORESSÉ, *Nouveaux aperçus historiques sur les gnostiques coptes. Ophites et Séthiens* : *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 31 (1948-1949) 400-410. — P. NAUTIN, *La controverse sur l'auteur de l'Éléchos* : *RHE* 47 (1952) 5-43.

2. *Le Syntagma ou Contre toutes les hérésies* (Ἡπὸς ἀπάσας τὰς αἰρέσεις).

Longtemps avant les *Philosophoumena* ou *Réfutation de toutes les hérésies*, Hippolyte avait composé un ouvrage qu'Eusèbe intitule (*Hist. eccl.*, 6, 22) : *Contre toutes les hérésies*, Jérôme (*De vir. ill.*, 61) *Adversum omnes haereses*, mais Photius (*Bibl., cod.* 121) *Syntagma*. Il écrit plus exactement : « Syntagma contre trente-deux hérésies par Hippolyte, le disciple d'Irénée. » Il en donne la description suivante :

(Le traité) commence avec les Dosithéens et se poursuit avec les hérésies de Noët et des Noétiens, que, dit-il, Irénée réfuta dans ses conférences, dont le présent ouvrage est un résumé. Le style est clair, assez sévère et exempt de redondances. Il ne montre cependant aucune tendance vers l'atticisme (*ibid.*).

Cette allusion est d'autant plus précieuse que l'original a disparu. Il est possible pourtant de le reconstituer d'après les extraits conservés. On peut retrouver le catalogue des trente-deux hérésies dont traite le *Syntagma*, en consultant les écrivains postérieurs, qui utilisèrent cet ouvrage. R. A. Lipsius a démontré que la liste des fausses doctrines imprimée à la fin du *De Praescriptione* de Tertullien (46-53) n'est qu'un résumé du traité d'Hippolyte, et qu'Épiphane dans son *Panarion* et Philastre dans son *Liber de Haeresibus* l'utilisent eux-mêmes largement. Il semble donc que ce petit traité exerça sur les générations suivantes une influence plus grande que les *Philosophoumena*. Le *Syntagma* appartient à la première période de la vie d'Hippolyte, lorsque Zéphyrin était évêque de Rome (199-217). Ce pape est mentionné dans la préface des *Philosophoumena* (1, 20).

Édition : P. NATAIS, Hippolyte : Contre les hérésies, fragment, étude et édition critique, Paris, 1939.

Études : R. A. LIPSIIUS, Zur Quellenkritik des Epiphanius, Vienna, 1865.
- J. DRÄSEKE, Zum Syntagma des Hippolytos : Zeitschr. wiss. Theol. 46 (1903) 58-99. - C. MARTIN, Le Contra Noctum de saint Hippolyte, fragment d'homélie ou finale du Syntagma ? RHE 37 (1941) 5-23.

3. *L'Antéchrist* (Ἐπὶ τοῦ ἀντιχρίστου).

Un seul des écrits dogmatiques d'Hippolyte nous est parvenu en entier. C'est le traité *Sur l'Antéchrist*, qu'il composa vers 200, et qui est conservé dans son texte grec. Il est adressé à un certain Théophile, que l'auteur appelle « mon frère bien-aimé ». Hippolyte donne d'abord un sommaire de son livre (ch. 5) et déclare qu'il examinera les questions suivantes :

En quoi consiste la venue de l'Antéchrist et de quelle manière elle se produira ; à quelle occasion et à quel moment l'impie se révélera ; d'où et de quelle tribu il viendra ; quel est son nom, ce nom indiqué par le nombre de l'Écriture ; comment il va répandre l'erreur parmi les hommes, les rassemblant des extrémités de la terre ; comment il provoquera des troubles et des persécutions contre les saints ; comment il se glorifiera lui-même comme Dieu ; quelle sera sa fin ; comment sera révélée du ciel l'apparition soudaine du Seigneur ; que sera la conflagration du monde entier ; quel sera le royaume glorieux et céleste des saints, lorsqu'ils règneront ensemble avec le Christ, et quel sera le châtiment des coupables par le feu.

Beaucoup de ses contemporains regardant Rome comme l'empire de l'Antéchrist, Hippolyte démontre que celle-ci n'est que la quatrième puissance de la vision de Daniel. L'apparition de l'Antéchrist ne se produira qu'après elle. Sa venue n'est donc pas imminente, malgré la nouvelle persécution des chrétiens sous Septime Sévère. Ce traité représente, dans la littérature patristique, l'étude la plus étendue sur la question de l'Antéchrist. Hippolyte apparaît dans certaines de ses opinions le disciple d'Irénée. Ailleurs, il s'en écarte considérablement.

L'authenticité de ce traité est établie par le fait qu'Hippolyte s'en attribue lui-même la composition dans son *Commentaire sur Daniel* (4, 7, 1 ; 13, 1). Nous possédons le texte grec dans trois manuscrits. Il existe également une ancienne traduction slavonne et une autre en géorgien, ainsi que des fragments arméniens.

Édition : H. ACHELIS, GCS 1, 2 (1897) 1-47.

Traductions : Anglaise : S. D. F. SALMOND, ANL 9; ANF 5, 204-209. — Allemande : V. GRÖNE, BKV (1873).

Études : H. ACHELIS, Hippolytstudien (TU NF 1, 14), Leipzig, 1897, 65 sq. — P. WENDLAND, Textkonstruktion der Schrift über den Antichrist : Hermes (1899) 412-427. — K. J. NEUMANN, Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt, Abt. I, Leipzig, 1902, 11-61.

4. *Traité exégétique.*

Comme son contemporain Origène, Hippolyte composa un grand nombre de commentaires sur les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Comme l'Alexandrin, il suit la méthode d'interprétation allégorique et typologique. Il existe cependant une véritable différence entre l'exégèse mystique d'Origène et les applications plus sobres d'Hippolyte. Très peu de tous ces traités exégétiques sont parvenus jusqu'à nous.

a) *Le Commentaire sur Daniel.*

Le mieux conservé est le *Commentaire sur Daniel*. Une ancienne traduction slavonne donne le texte complet, et des fragments restituent la plus large partie de l'original grec. Il existe une divergence d'opinion au sujet de sa date. D'après P. Nautin, il est probablement postérieur à 235 et certainement à 222. Cependant bien des passages laissent entendre qu'Hippolyte le composa tandis qu'il demeurait sous l'impression causée par la persécution de Septime Sévère, qui débuta en 202. Pour cette raison et d'autres, on a supposé jusqu'ici qu'il remonte environ à 204 et M. Richard a soutenu récemment cette date reculée. Ce commentaire représenterait ainsi le plus ancien traité exégétique connu de l'Eglise chrétienne, qui soit entre nos mains.

Le commentaire est divisé en quatre livres. L'auteur adopte le texte de la version grecque de Théodotion, incluant même les sections deutéro-canoniques. Le premier livre traite de l'histoire de Suzanne. L'auteur reconnaît en celle-ci la préfiguration de l'Épouse immaculée du Christ, l'Eglise, persécutée par deux peuples, les Juifs et les païens :

Suzanne était la figure de l'Eglise, son mari Joakim,

celle du Christ. Le jardin « qui était près de sa maison » figurait la société des saints, plantés comme des arbres féconds, au milieu de l'Eglise. Babylone, c'est le monde. Les deux vieillards représentent en figure les deux peuples qui conspirent contre l'Eglise, celui de la Circoncision et celui des Gentils. Les mots : « ils furent élus chefs et juges », signifient que dans ce monde ils ont la puissance et le commandement, et qu'ils rendent des jugements injustes contre les justes... Comment en effet, les ennemis et les destructeurs de l'Eglise pourraient-ils rendre de justes jugements et lever les yeux vers le ciel, d'un cœur pur, esclaves qu'ils sont du prince de ce monde?... Les deux peuples, aiguillonnés par Satan qui agit en eux, ne cessent de méditer des persécutions et des tribulations contre l'Eglise. Ils cherchent comment la détruire, mais ils ne s'entendent pas (1, 14-15)... A ces mots (des vieillards), la bienheureuse Suzanne eut le cœur pénétré de douleur et tint la bouche fermée, parce qu'elle ne voulait pas être souillée par des vieillards iniques. Or, comme on peut le voir en toute vérité, ce qui arriva à Suzanne, tu le trouves réalisé aujourd'hui encore dans l'Eglise. Quand, en effet, les deux peuples s'accordent pour séduire les saints, ils épient le jour propice, et, pénétrant en intrus dans la maison du Seigneur, quand tout le monde y prie et chante des hymnes à Dieu, ils se saisissent de quelques-uns, les tirent au dehors et leur font violence en leur disant : « Allons, ayez commerce avec nous et honorez les dieux. Sinon, nous témoignerons contre vous. » Et comme ceux-ci n'y consentent pas, ils les conduisent devant le tribunal et les accusent d'agir contrairement au décret de César et les font condamner à mort (*ibid.*, 20).

Le second livre identifie les quatre royaumes de Daniel 2 et 7, avec les empires babylonien, perse, grec et romain. Le troisième livre traite du problème crucial de l'époque, les relations entre les chrétiens et l'État. Au quatrième livre (ch. 23), nous voyons apparaître pour la première fois dans la littérature patristique, la date du 25 décembre pour la naissance du

Christ et celle du 25 avril pour sa mort. L'auteur affirme que le Christ est né le mercredi 25 décembre, dans la quarante-deuxième année de l'empereur Auguste. Le passage serait précieux pour fixer la fête de la Nativité. Mais il semble être une interpolation, très ancienne toutefois.

Editions : G. N. BONWETSCH, GCS 1, 1 (1891) 1-340. — G. BARDY, Hippolyte, Commentaire sur Daniel, introd. de G. B., texte et trad. de M. LAFÈVRE (SCH 14), Paris, 1947.

Traductions : Anglaise : S. D. F. SALMOND, ANL 9; ANF 5, 177-194. — Française : M. LAFÈVRE, *loc. cit.* — Allemande : G. N. BONWETSCH, *loc. cit.*

Études : O. BARDENHEWER, Des hl. Hippolytus von Rom Kommentar zum Buche Daniel. Ein literärgeschichtl. Versuch. Freiburg i. B., 1877. — G. SALMON, The Commentary of Hippolytus on Daniel : Hermathena 8 (1893) 161-190. — E. BRATKE, Die Lebenszeit Christi im Danielkommentar des Hippolytus : Zeitschr. wiss. Theol. 35 (1892) 120-176; *idem*, Der Tag der Geburt Christi in der Ostertafel des Hippolytus : Jahrb. prot. Theol. 18 (1892) 439-456. — A. HUGENFELD, Die Zeiten der Geburt, des Lebens und des Leidens Jesu nach Hippolytus : Zeitschr. wiss. Theol. 35 (1892) 257-281. — E. BRATKE, Zur Frage nach dem Todesjahre Christi : ThStKr 65 (1892) 734-757. — A. HUGENFELD, Die Lebenszeit Jesu bei Hippolytus : Zeitschr. wiss. Theol. 36 (1893) 106-117. — G. N. BONWETSCH, Die Datierung der Geburt Christi in dem Danielkommentar Hippolyts : NGWG Phil. hist. Kl. (1895) 515-527; *idem*, Die handschriftliche Ueberlieferung des Danielkommentars Hippolyts : *ibid.* (1896) 16-42; *idem*, Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und zum Hohenliede (TU NF 1, 2), Leipzig, 1897. — E. VIOTARD, Étude sur le « Commentaire d'Hippolyte sur le livre de Daniel », Montbéliard, 1903. — C. DIOMONOTIS, Hippolyts Danielkommentar in Handschrift Nr. 573 des Meteoridenklosters (TU 38, 1), Leipzig, 1911. — G. N. BONWETSCH, Hippolyts Danielkommentar, Buch I, 1-14 : NGWG (1918) 313-317; (1919) 347-360.

R. ERSTLER, Kairo τοῦ ὑποαγίουτοῦ im Danielkommentar des Hippolytus von Rom : OLZ (1930) 585-587. — G. OGG, Is A. D. 41 the date of the Crucifixion? : JThSt 43 (1942) 187-188. — P. ANDRIESEN, A propos d'un agrapheon cité par Hippolyte : VC 2 (1948) 248-249. — R. WILDE, The Treatment of the Jews in the Greek Christian Writers of the First Three Centuries (PSt 81), Washington, 1949, 159-168. — J. ZWARTER, Der Bibeltext im Daniel-Kommentar des Hippolyt von Rom. Göttingue, 1952. — M. RICHARD, Encore le problème d'Hippolyte I : MSR 10 (1953) 13-52. — P. NATAIS, L'auteur du Comput pascal de 222 et de la Chronique anonyme de 235 : RSR 42 (1954) 226-257.

b) Le Commentaire sur le Cantique des Cantiques.

Nous ne possédons le texte complet que dans une traduction

géorgienne, mais il existe des fragments en grec, slavon, arménien et syriaque. Le Commentaire ne dépasse pas Cant. 3, 7 dans la version géorgienne, mais il est possible que celle-ci représente la totalité de l'ouvrage. Cette traduction est conservée dans un manuscrit du dixième siècle. Elle remonte cependant beaucoup plus haut. Elle est elle-même la traduction littérale d'une version arménienne venant de l'original grec.

Le commentaire est d'allure oratoire, et plusieurs passages supposent que l'auteur s'adresse à une assemblée. Il semble donc que cet ouvrage soit composé d'homélies. L'interprétation est allégorique et rappelle celle d'Origène dans son commentaire du même livre. Le Roi du Cantique est le Christ, et son Épouse est l'Église. Parfois aussi, comme chez Origène, l'Épouse du Cantique représente l'âme individuelle, éprise de l'amour de Dieu. Cette allégorie exerça une forte influence sur toute l'exégèse occidentale postérieure et jusque sur le mysticisme du Moyen-Âge. Saint Ambroise fait un ample usage du traité d'Hippolyte dans son interprétation du psaume 118.

Editions : G. N. BONWETSCH, GCS 1, 1 (1897), 341-374 : Le fragment grec et traduction allemande des fragments slavon, arménien et syriaque. — Le texte original des fragments arméniens et syriaques : J. B. PIRA, Analecta sacra 2, 232-235. — La version géorgienne : N. MARR, Hippolyt, die Auslegung des Hohenliedes, der grusinische Text nach einer Handschrift des 10. Jahrhunderts, eine Uebersetzung aus dem Armenischen, untersucht, übersetzt und hrsg. (Texte u. Untersuchungen in der armenisch-grusinischen Philologie III), St. Petersburg, 1901 (Russ.). — G. N. BONWETSCH, Hippolyts Kommentar zum Hohenlied auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes herausgegeben (TU 23, 2 c), Leipzig, 1902.

Traductions : Anglaise : S. D. F. SALMOND, ANL 9; ANF 5, 176. — Allemande : G. N. BONWETSCH, *loc. cit.* — Russe : N. MARR, *loc. cit.*

Études : G. N. BONWETSCH, Studien zu den Kommentaren zum Buche Daniel und Hohenliede (TU 16, 2), Leipzig, 1897. — W. RIEDEL, Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche. Leipzig, 1897. — A. SOVIC, Fragmentum commentarii anonymi in Canticum Canticorum : Bibl 2 (1921) 448-452. — R. P. BLAKE, ROC (1925-1926) 225 sq. — J. A. MONTGOMERY, in : The Song of Songs : a Symposium, ed. W. H. SCOFFE, Philadelphia, 1924, 21 sq. — L. WELSERHEIM, Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied : ZkTh 70 (1948) 400-404.

c) *Sur les Bénédiction d'Isaac, de Jacob et de Moïse.*

Les Commentaires sur *Genèse* 27 et 49, contenant les bénédictions d'Isaac et de Jacob, subsistent dans l'original grec ainsi que dans une version arménienne et une version géorgienne. Le Commentaire sur *Deutéronome* 33, la bénédiction de Moïse, est conservé dans une traduction arménienne et une traduction géorgienne ainsi que dans deux courts fragments du texte grec original. L'exégèse de ces commentaires est typologique d'un bout à l'autre. Elle diffère de celle d'Origène, le contemporain d'Hippolyte, comme de celle de la future école d'Antioche, mais montre de nombreux points communs avec l'exégèse de Justin, d'Irénée et de Tertullien.

Éditions : Le texte grec des Bénédiction d'Isaac et de Jacob fut édité la première fois par C. Diobouriotis et N. Beis, Hippolyts Schrift « Ueber die Segnungen Jakobs » (TU 38, 1). Leipzig, 1911. La meilleure édition est actuellement : M. Brière, L. Mariès et B. Ch. Mercier, Hippolyte de Rome, *Sur les Bénédiction d'Isaac, de Jacob et de Moïse*. Texte grec avec en vis-à-vis versions arménienne et géorgienne et leurs apparats critiques et leur traduction française résultante, suivi de nombreuses notes critiques (PO 27). Paris, 1954.

Traductions : Française : PO 27. -- Allemande : G. N. Boxwetsch, Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus, der Segen Jakobs, der Segen Moses, die Erzählung von David und Goliath (T 26, 1^a). Leipzig, 1904.

Études : O. BARDENHEWER, Neue exegetische Schriften des hl. Hippolytus : BIZ 3 (1905) 1-16. — L. MARIÈS, Hippolyte de Rome, *Sur les Bénédiction d'Isaac, de Jacob et de Moïse*. Notes sur la tradition manuscrite, texte grec, versions arménienne et géorgienne (Coll. d'études anciennes). Paris, 1935. — L. MARIÈS, Le Messie issu de Lévi chez saint Hippolyte : RSR 39-40 (1951-1952) 381-390. — J. DANIÉLOU, Hippolyte et Origène : RSR 42 (1954) 585-588.

d) *L'Histoire de David et de Goliath.*

C'est une homélie sur 1 *Rois* 17, conservée dans une traduction arménienne et une autre en géorgien.

e) *Homélie sur les Psaumes.*

Le manuscrit Brit. Mus. syr. 860 (add. 12154) conserve sous le nom d'Hippolyte une introduction assez étendue au

Psauteur, que P. de Lagarde a publiée et H. Achelis traduite en allemand. Ces deux auteurs considéraient le texte original comme perdu. On n'a identifié que récemment ce texte grec avec une homélie sur les titres des psaumes découverte dans les *Catenae* grecques sur les psaumes et éditée en 1887 par Pitra. Les *Catenae* ne mentionnant pas d'auteur, on oublia la suggestion de Pitra tendant à attribuer cette homélie à Hippolyte, jusqu'au jour où le Cardinal Mercati la rappela et P. Nautin parvint à établir l'autorité de fait d'Hippolyte.

Le contenu indique que l'homélie était précédée de la lecture liturgique des psaumes I et II. L'auteur explique dans son introduction qu'il se croit obligé de parler d'abord des psaumes en général, afin de montrer qu'ils ont une signification profonde et solide. Cela d'autant plus qu'un psaume a été ruiné par une nouvelle hérésie dont l'erreur n'a pas encore été reconnue. Ainsi l'homélie comprend deux parties, l'une sur le psautier en général, l'autre sur les psaumes I et II.

La première prouve contre cette nouvelle hérésie que David est l'auteur du psautier, bien que tous les psaumes ne soient pas en fait composés par lui. Elle démontre aussi que les titres des psaumes ont un sens spirituel et forment une unité avec les psaumes correspondants. L'auteur combat par conséquent la théorie supposant que ces titres furent ajoutés plus tard et sont dépourvus de toute inspiration.

La seconde partie donne un commentaire des deux psaumes dont on a fait lecture. L'auteur explique pourquoi ils sont les deux premiers du psautier et n'ont pas de titre. Ils sont les premiers, car ils traitent du Christ, et le Christ est le principe de toutes choses. Le Psaume I décrit sa naissance et le Psaume II sa passion. Ces deux événements ayant été suffisamment annoncés par les prophètes, David n'a pas jugé nécessaire d'indiquer dans des en-têtes spéciaux le contenu de ces psaumes. La brièveté de la seconde partie suggère que le texte original était probablement plus long et que la fin de l'homélie aurait disparu. L'absence totale de la doxologie habituelle invite à la même conclusion. La statue d'Hippolyte mentionne sur la liste de ses écrits un traité sur les Psaumes (ἐλὲ τοὺς ψαλμοὺς) et saint Jérôme (*De vir. ill.*, 61) connaît cet ouvrage qu'il appelle *De Psalmis*. Il reste à répondre à la question :

quel est l'hérétique qu'Hippolyte entend réfuter dans son homélie ? P. Nautin revient ici à sa théorie et suppose qu'Hippolyte visait l'anti-pape Josipe, auquel le même Nautin attribue la statue mentionnée plus haut. Jusqu'ici cette théorie n'a pas trouvé de bases suffisantes.

Éditions : Texte syriaque de l'introduction : P. DE LAGARDE, *Analecta Syriaca* 83-87. Le texte grec de l'homélie : J. B. PIERA, *Analecta sacra* II (1887) 418-427. Une nouvelle édition critique par P. NAUTIN, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton* Paris, 1953, 167-183.

Traductions : Française : P. NAUTIN, *loc. cit.*, 166-182. — Traduction allemande de l'introduction, à partir du syriaque : F. SCHULTHEISS, *GCS* 1, 2 (1897) 127-130.

Études : G. MERCATI, *Osservazioni a proemi del salterio di Origene Ippolito Eusebio Cirillo Alessandro e altri con frammenti inediti* (ST 142). Cité du Vatican, 1948, 55-65. — P. NAUTIN, *loc. cit.*, 99-107, 161-164.

A part quelques fragments, les écrits suivants ont disparu : *Les six jours, La Bénédiction de Balaam, Le Cantique de Moïse, Le Livre de Ruth, Elkana et Anne, La pythionisse d'Endor, Les Proverbes, L'Ecclésiaste, des sections d'Ezéchiel, des sections d'Isaïe, Zacharie, des sections de Matthieu, Les deux larrons, La Parabole des talents, L'Apocalypse.*

Fragments : H. ACHELIS, *GCS* 1, 2 (1897) 49-71. In Genesim; 85-119. In Pentateuque; 82. Ex benedictionibus Balaam; 120. Ex interpretatione Ruth; 121-122. In Helcanam et Annam; 155-167. In Proverbia; 179. De Ecclesiaste; 180. In principium Isaiae; 183. In Ezechiel; 195-208. In Matthaeum; 211. De duobus latronibus; 213-227. In evangelium Johannis et de resurrectione Lazari; 209. De distributione talentorum.

Traductions : Anglaises : S. D. F. SALMOND, *ANL* 9; *ANF* 5, 163-169. In Genesim; 163. In Hexaëmeron; 169. Ex benedictionibus Balaam; 172-176. In Proverbia; 176-177. In Isaia; 194. In Matthaeum; In Lucam.

Études : H. ACHELIS, *Hippolytstudien* 137-163. — C. MARTIN, Note sur l'homélie εὐχὰς τοῦ ἱεροῦ Ἀνδρέου, attribuée à saint Hippolyte de Rome : *RHE* 22 (1926) 68-70. — P. BILLET, Fragmentos desconocidos de Hipólito de Roma en la tradición copta (sobre Mateo 24, 15-34) : *Sefarad* 6 (1946) 355-361. — M. L. COSCARI, Le fonds Supplément grec du Département des manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris : *Byz* 20 (1950) 21-26.

5. *Traité chronologiques.*

a) *La Chronique* (Χρονικὴν βιβλίον).

En 234, Hippolyte publia une chronique de l'histoire du monde, allant de la création à l'année de la composition. Il écrivit cette chronique pour calmer l'attente anxieuse du Jour du jugement et du millenium. Beaucoup de chrétiens, en effet, se laissaient troubler par ces théories durant les sévères persécutions qu'ils traversaient. Pour dissiper cette préoccupation, Hippolyte se donne la peine de démontrer de trois manières différentes, qu'au moment où il écrit 5738 années seulement se sont écoulées depuis la création du monde. Celui-ci devant durer 6000 ans, sa fin est donc encore très éloignée. Une des parties les plus importantes de son ouvrage est le *Diamerismos* ou la « Division » de la terre entre les fils de Noé (*Gen.*, 10). Les détails donnés dans cette section valurent à la *Chronique* un usage répété de la part des écrivains postérieurs. Elle contient en effet, le *Stadiasmos* ou mesure en stades de la distance qui sépare Alexandrie de l'Espagne. Elle décrit les ports, les rivages de la Méditerranée, indique les ressources en eau potable et quantité d'informations précieuses pour un capitaine de navire. Elle constitue en somme un guide de navigation. Sans doute ces données, comme beaucoup d'autres dans l'ouvrage, étaient-elles puisées à des manuels hellénistiques. Pour l'ensemble cependant, la principale source est la Bible. La *Chronique* d'Hippolyte s'inspire aussi de celle de Jules l'Africain, qui parut en 221, et des sections chronologiques des *Stromates* de Clément d'Alexandrie (1, 109-136). Le texte original grec a disparu, sauf quelques rares fragments. L'un d'eux, d'une longueur considérable, fut découvert par A. Bauer dans un manuscrit de Madrid, datant du dixième siècle. Un autre est conservé dans l'*Oxyrh. papyrus* n° 870 (Vol. 6, 176), du septième siècle. Nous avons par contre trois traductions latines indépendantes, les *Excerpta Barbari* et les deux *Libri generationis*. La première de ces deux dernières versions est assez fidèle. Elle utilise un original qui semble être le même que celui de la traduction arménienne éditée par B. Sargiscan.

Editions : A. BAUER-R. HELM, GCS 36 (1929) 45-227, 2^e éd. R. Helm, GCS 46 (1955) — Cf. K. MRAS, PhW 50 (1930) 709-772.

Études : A. BAUER, Die Chronik des Hippolytos im Matritensis Graecus 121, nebst einer Abhandlung über den Stadiasmus Maris Magni von O. Cuntz (TU 29, 1), Leipzig, 1905; *idem*, Hippolytus von Rom, der Heilige und Geschichtsschreiber : Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 33 (1914) 110-124. — D. SERRUYS, Un fragment sur papyrus de la Chronique d'Hippolyte de Rome : RPh 38 (1914) 26-31. — W. BANSIEK, Ein Papyrusfragment aus der Chronik des Hippolytus : Phil 35 (1926) 123-127. — Cf. R. P. BLAKE, ROC 25 (1926) 225-231. — G. OGG, The Computist of A. D. 243 and Hippolytus : JThSt 48 (1947) 206-207. — V. GRUMEL, Les premières ères mondiales : Revue des Études byzantines 10 (1952) 93-108. — M. RICHARD, Comput et chronographie chez saint Hippolyte : Mélanges de science rel. 7 (1950) 237-268; 8 (1951) 19-50; *idem*, Encore le problème d'Hippolyte : *ibid.* 10 (1953) 13-52. — P. NAUTH, L'auteur du Comput pascal de 222 et de la Chronique anonyme de 235 : RSR 42 (1954) 226-257.

b) Le Comput pascal.

La liste gravée sur la chaire de la statue d'Hippolyte, donne un traité intitulé *Détermination de la date de Pâques* (Ἀπόδειξις χρόνων τοῦ πάσχα). Il s'agit certainement du même ouvrage que mentionne Eusèbe dans l'*Histoire ecclésiastique* (6, 22, 1) :

Alors précisément Hippolyte lui aussi composa beaucoup d'autres commentaires. Il fit encore un écrit *Sur la Pâque* où il établit un calcul des temps et propose un canon d'un cycle de seize ans sur la Pâque, où il détermine les temps à partir de la première année de l'empereur Alexandre.

Il ressort de ce passage que le traité fut composé en 222. Les Tables pascals gravées sur le côté de la chaire en sont tirées et vont de 222 à 233. Elles représentent le fragment le plus important qui survive. L'auteur voulait affranchir l'Église du calendrier juif et calculer d'une façon scientifique la pleine lune de Pâques. Il n'a pas réussi dans sa tentative, car, dès 237, ses résultats ne s'accordent plus avec les faits astronomiques. Il est donc certain que la célèbre statue dut être érigée avant cette date extrême. En dehors du passage cité sur la chaire, il n'existe que de courts fragments grecs ou syriaques.

Un auteur anonyme composa en 243, pour corriger le cycle d'Hippolyte, un ouvrage intitulé *De Pascha computus*. On le trouve parmi les œuvres de saint Cyprien (cf. plus bas, p. 437).

Fragments : A. HARNACK, Geschichte der athenisch. Literatur 1, 625 sq. — E. SCHWARZ, Christliche und jüdische Ostertafeln (AGWG Phil.-histor. Kl. NF 8, 6), Berlin, 1906, 29-40. Cf. M. RICHARD, Comput et chronographie chez saint Hippolyte : Mélanges de science rel. 7 (1950) 237-268; 8 (1951) 19-50. — G. OGG, The Tabella Appended to the Pseudo-Cyprianic De Pascha Computus in the Codex Remensis : VC 8 (1954) 134-144.

6. Homélies.

Presque tous les commentaires exégétiques d'Hippolyte ont l'allure d'une homélie et furent composés pour l'édification des fidèles. C'est pourquoi il est quasi impossible de distinguer ses œuvres exégétiques et ses homélies. Nous devons toutefois mentionner ici plusieurs sermons :

a. Sur la Pâque (Εἰς τὸ ἅγιον πάσχα).

Eusèbe (*Hist. eccl.*, 6, 22, 1) mentionne deux écrits d'Hippolyte *Sur la Pâque*. L'un d'eux est son traité précédent, *Détermination de la date de Pâques*. L'autre était considéré comme perdu, jusqu'au jour où Ch. Martin pensa l'avoir retrouvé dans les sermons de Chrysostome (MG 59, 735-746). Dix ans plus tard, il publia une partie importante de cet ouvrage à partir d'un palimpseste de Grottaferrata remontant au huitième ou au neuvième siècle, le *Codex Cryptoferratensis* B. a. LV. Ce manuscrit l'attribue nommément « à Hippolyte, évêque de Rome et martyr ». L'identification ne semblait faire aucun doute. Mais P. Nautin a démontré récemment que la théologie de cet ouvrage a une tournure nettement anti-arienne. L'auteur met l'accent sur l'idée que le Christ possède une divinité comme une humanité non diminuées, bien qu'il prête à cette dernière « une nature angélique ». De telles considérations sont étrangères à la pensée d'Hippolyte. L'écrit insiste aussi d'une manière spéciale sur la volonté du Logos dans l'incarnation, tandis qu'Hippolyte ne regarde que la volonté du Père. Enfin, la doxologie finale ne nomme que le Christ. Au con-

traire, la majorité des formules de cette nature chez Hippolyte, ne manquent pas de louer également la première personne. D'après P. Nautin, toutes ces raisons indiqueraient le quatrième siècle. Ch. Martin ne soutient plus l'autorité d'Hippolyte. Il reste cependant persuadé que l'homélie appartient au troisième et non au quatrième siècle. Quoi qu'il en soit, la découverte de Ch. Martin conserve cependant son importance, car elle prouve avec certitude qu'Hippolyte est la source principale de l'ouvrage. Nous pouvons ainsi nous faire quelque idée de son *Homélie sur la Pâque*. Comme son modèle du troisième siècle, ce sermon prend comme texte, *Exode*, 12, 1-14, 43-49, le récit de l'institution de la Pâque qui prépare la délivrance d'Israël. Il montre phrase par phrase comment ces événements préfigurent notre rédemption. C'est une proclamation triomphale du plan divin du salut, qui emprunte presque les accents d'un hymne. Le Christ lui-même est la Pâque, et ne prit donc point part à celle-ci. On trouve ensuite une description de la descente aux Limbes et de la victoire du Sauveur. On note encore que la Pâque tombe le 14 Nisan.

Édition : P. NAUTIN, *Homélies Pascales I* : Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte. Étude, édition et traduction (SCH 27). Paris, 1950.

Traductions : Française : P. NAUTIN, *loc. cit.* — Allemande : O. CASRI, *JL* 14 (1938) 25-28 (extraits).

Études : C. MARTIN, Un *περί τοῦ πάσχα* de saint Hippolyte retrouvé ? : *RSR* 16 (1926) 148-166. — A. ECKHARD, Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche, I. Teil. Die Ueberlieferung, I. Band (TU 50). Leipzig, 1936, 120-134. — C. MARTIN, Fragments palimpsestes d'un discours sur la Pâque attribué à saint Hippolyte de Rome (*Crypt. B. n. LV*) : *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 6 (Mélanges F. Cumont). Bruxelles, 1936, 324-330; *idem*, Hippolyte de Rome et Proclus de Constantinople : *RHE* 33 (1937) 255-270. — K. PRÜMM, *Mysterion und Verwandtes bei Hippolyt* : *ZkTh* 63 (1939) 207-225. — R. H. CONNOLLY, *New Attributions to Hippolytus* : *JThSt* 46 (1944-1945) 192-200. — H. DE LURAC, *L'arbre cosmique* : *Mélanges E. Padechard*. Lyon, 191-198. — J. DANIELOT, *Le symbolisme du jour de Pâques* : *Dieu Vivant* 18 (1951) 45-56.

b. *Sur la louange du Seigneur notre Sauveur.*

Cette homélie fut, d'après Jérôme (*De vir. ill.*, 61), celle

qu'Hippolyte prononça en présence d'Origène, lors de la visite de ce dernier à Rome. Elle a disparu et, jusqu'ici, on n'en a pas même retrouvé de fragments.

c. *L'Homélie sur l'hérésie de Noët* (Ὁμιλία εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου τινός).

Nous avons sous ce titre un large fragment (*Cod. Vaticanus* 1431, du XII^e siècle), mais il ne semble pas juste de lui conserver le nom d'« homélie » qu'il se donne. Ce n'est pas une homélie, en effet, mais une section, peut-être la fin, d'un traité anti-hérétique. Photius, dans son résumé du *Syntagma* (cf. plus haut, p. 202), déclare que cet écrit se concluait avec un exposé de l'hérésie de Noët. On a donc supposé que cette homélie pouvait être la partie finale du *Syntagma*, mais la citation est trop longue pour s'accorder avec un ouvrage aussi bref. Le fragment que nous conservons réfute le monarchianisme patripassien (EP, 391-4), doctrine que Noët, d'après les *Philosophoumena* (1, 7 ; 10, 27), fut le premier à soutenir.

Éditions : E. SCHWARTZ, *Zwei Predigten Hippolyts* (SAM Phil.-hist. Abt 1936, Heft 3). Munich, 1936. — MG 10, 817.

Traductions : Anglaises : S. D. F. SALMOND, *ANL* 9; *ANF* 5, 223-231.

Études : J. DRÄSEKE, *Zum Syntagma des Hippolytos* : *Zeitschr. wiss. Theol.* 46 (1903) 58-80. — C. H. TURNER, The « Blessed Presbyters » who condemned Noetus : *JThSt* 23 (1922) 28-35. — V. MACHIORO, *L'eresia Noetiana*. Naples, 1921. — E. SCHWARTZ, *loc. cit.* — C. MARTIN, *Le Contra Noetum de saint Hippolyte fragment d'homélie ou finale du Syntagma* : *RHE* 37 (1941) 5-23. — S. GRET, *Le texte du fragment contre Noët* : *RSR* (1950) 315-322.

d. *Démonstration contre les Juifs* (Ὁμιλία πρὸς Ἰουδαίους ἀποδεικτική).

Nous possédons sous ce titre un fragment très important. Il impute aux Juifs leur condition misérable et malheureuse. C'est à leurs crimes contre le Messie qu'ils la doivent. Il est conservé en grec dans le même *Cod. Vaticanus gr.* 1431, où il vient à la suite du fragment *Contra Noetum*. E. Schwartz l'a réédité en 1936 comme « Homélie d'Hippolyte ». Le premier qui l'attribua à Hippolyte fut le jésuite François de Tor-

rès. Cet auteur en prépara au seizième siècle une traduction latine, qui fut publiée par A. Possevino dans son *Apparatus sacer*, en 1603. Le fragment y apparaît sous le titre : *S. Hippolyti Martyris Demonstratio adversus Judaeos*. Cependant le manuscrit du Vatican ne mentionne pas d'auteur et le fait qu'il suive le *Contra Noetum* ne constitue aucunement une preuve pour l'autorité d'Hippolyte.

Éditions : E. SCHWARTZ, Zwei Predigten Hippolyts (SAM Phil.-hist. Abt. 1936, Heft). Munich, 1936, 19-23.

Traductions : Française : P. NAUTIN, Notes sur le catalogue des œuvres d'Hippolyte : RSR 34 (1947) 347-359. — Latine : A. POSSEVINO, Apparatus sacer, 2^e éd. Cologne, 1608, I, 763 sq.

Études : G. FICKER, Studien zur Hippolytfrage. Leipzig, 1893, 101-106. — E. SCHWARTZ, loc. cit. — P. NAUTIN, loc. cit.; idem, Le dossier d'Hippolyte et de Méliton. Paris, 1953, 109-114.

7. La Tradition Apostolique (Ἀποστολικὴ παράδοσις).

Parmi les écrits d'Hippolyte, aucun n'a suscité autant d'intérêt que la *Tradition Apostolique*. En dehors de la *Didachè*, c'est la plus ancienne et la plus importante des Constitutions ecclésiastiques de l'antiquité. Elle donne un rituel rudimentaire, qui fixe des règles et des formes pour l'ordination et les fonctions des différentes classes de la hiérarchie, la célébration de l'Eucharistie et l'administration du baptême. Le titre de cet ouvrage figure sur la chaire de la statue d'Hippolyte, érigée au troisième siècle. On le croyait perdu, mais E. Schwartz affirma en 1910 et R. H. Connolly démontra en 1916, que le texte latin de la Constitution de l'Église Égyptienne représente substantiellement la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte. Ce titre de Constitution de l'Église Égyptienne tenait simplement au fait que le monde moderne avait connu l'ouvrage tout d'abord dans des traductions en langue éthiopienne et copte. La découverte se montra d'une importance considérable. Elle apportait en effet une base nouvelle à l'histoire de la liturgie romaine. Elle représente aussi notre source la plus riche sous tous rapports pour la connaissance de la constitution et de la vie de l'Église durant les trois premiers siècles. Sa composition remonte environ à 215.

Transmission du texte.

Le texte original de la *Tradition Apostolique* est perdu, sauf quelques brèves sections conservées dans des documents grecs postérieurs, particulièrement dans le huitième livre des *Constitutions Apostoliques* et dans leur *Épitome*. Il existe par contre des traductions en langue copte, arabe, éthiopienne et latine. La combinaison de ces sources permet de se faire une idée exacte de l'expression même et de la teneur du document tout entier. La version latine, qui remonte probablement au quatrième siècle, a été découverte sur un palimpseste datant du dernier quart du cinquième siècle, dans la Bibliothèque du Chapitre Cathédral de Vérone. La traduction est d'un littéralisme si maladroit et suit de si près la construction et la forme du grec, qu'il est possible de reconstituer d'après elle l'original. Elle ne recouvre malheureusement qu'une partie de l'ouvrage. E. Hauser en a donné la première édition en 1900.

La *Tradition Apostolique* n'exerça pas en Occident une grande influence et tomba bientôt dans l'oubli avec les autres œuvres d'Hippolyte. Au contraire, l'Orient, particulièrement l'Égypte, la prit comme modèle. Traduite en copte, éthiopien et arabe, elle joua un rôle important dans la formation de la liturgie, comme dans le développement de la vie chrétienne et du droit des Églises orientales.

Parmi ces traductions orientales, seule la version sahidique s'appuie directement sur le grec. Elle est conservée dans une collection de lois, intitulée l'*Heptateuque égyptien*. Un grand nombre de mots grecs y sont transcrits littéralement, de sorte que les termes originaux sont certains. Cette traduction remonte probablement aux environs de 500. Elle fut publiée pour la première fois par P. de Lagarde en 1883. La version bohaïrique, qui s'appuie sur un manuscrit sahidique de qualité médiocre, est bien inférieure.

La version arabe est tirée du texte sahidique et ne remonte pas plus haut que le dixième siècle. Elle a cependant sa valeur propre, car elle vient d'une copie indépendante de l'archétype des manuscrits sahidiques connus.

La version éthiopienne de la *Tradition Apostolique* fut découverte la première de toutes. J. Ludolf en édita plusieurs

sections en 1691. Elle se trouve à trois degrés de l'original. Elle est tirée, en effet, du texte arabe, mais elle contient certains chapitres qu'on ne rencontre pas dans celui-ci. Il dut y avoir par conséquent avant lui une forme arabe plus ancienne, qui suppose à son tour une forme sahidique antérieure. Dans ces formes anciennes, les omissions faites après coup pour éviter les conflits avec les usages locaux, n'existaient pas encore. La version éthiopienne est ainsi la seule des traductions orientales à donner le texte des prières d'ordination que nous trouvons dans le latin.

Éditions : E. HAULER, *Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina. Accedunt canonum qui dicuntur apostolorum et aegyptiorum reliquiae*. Leipzig, 1900. — F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum. II. Testimonia et scripturae propinqua*. Paderborn, 1905, 97-119. — TH. SCHIERMANN, *Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts (StGKA 3)*. Paderborn, 1914. — R. H. CONNOLLY, *The So-called Egyptian Church Order and Derived Documents (Texts and Studies, 8, 4)*. Cambridge, 1916. — B. S. EASTON, *The Apostolic Tradition of Hippolytus*. Cambridge, 1924. — G. DIX, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome. Historical Introduction, Textual Materials and Translation, with Apparatus Criticus and some Critical Notes*. London, 1937. — B. BOTTE, *Hippolyte de Rome, La Tradition Apostolique. Texte latin, introduction et notes (SCH 11)*. Paris, 1946. — Pour la version éthiopienne, voir : J. LUDOLF, *Ad suam Historiam Aethiopicam Commentarius*. Frankfurt, 1691. — H. DUESSING, *Der äthiopische Text der Kirchenordnung, nach acht Handschriften herausgegeben und übersetzt (AGWG Phil.-hist. Kl. 3, 32)*. Göttingen, 1946. — Pour les versions éthiopienne, arabe et bohairique, voir : G. HERNER, *The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici*. London, 1904. — La version copte sahidique a été récemment éditée par W. TILL et J. LEIPOLDT, *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts (TU 58)*. Berlin, 1954.

Traductions : *Anglaises :* CONNOLLY, *loc. cit.* — B. S. EASTON, *loc. cit.* — G. DIX, *loc. cit.* — *Française :* B. BOTTE, *loc. cit.* — *Allemandes :* E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2^e éd. Tübingen, 1924, 569-583. — E. JUNGCLAUS, *Die Gemeinde Hippolyts, dargestellt nach seiner Kirchenordnung*. Leipzig, 1928. — *Anonyme :* *Die apostolische Ueberlieferung des hl. Hippolytus*. Klosterneuburg, 1932. — H. DUESSING, *loc. cit.* — A. M. SCHNEIDER, *Stimmen aus der Frühzeit der Kirche*. Cologne, 1948, 101-103. — W. TILL et J. LEIPOLDT, *loc. cit.*

Études : H. ACHELIS, *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. I. Buch : Die Canones Hippolyti (TU 6, 4)*. Leipzig, 1891; *idem*, *Hippolytus im Kirchenrecht : ZKG 15 (1895) 1-43; idem*, *Hippolytstudien (TU NF 1, 4)*. Leipzig, 1897. — F. X. FUNK, *Die Symbolstücke in der ägyptischen Kirchenordnung und den Canones Hippolyts : ThQ (1899)*

161-187. — G. MORIS, *L'origine des Canons d'Hippolyte : RB 7 (1900) 241-246*. — A. BAUMSTARK, *Die nichtgriechischen Paralleltexte zum achten Buche der Apostolischen Konstitutionen : OC 1 (1901) 98-137*. — J. A. MACLEEN, *The Ancient Church Orders (The Cambridge Handbooks of Liturgical Study)*. Cambridge, 1910. — E. SCHWARTZ, *Ueber die pseudo-apostolischen Kirchenordnungen (Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg 6)*. Strassbourg, 1910. — TH. SCHIERMANN, *Ein Weiherituaile der römischen Kirche am Schlusse des ersten Jahrhunderts*. Munich, 1913; *idem*, *Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgie und kirchliche Ueberlieferung (StGKA 3, Ergänzungsband, Teil 1-3)*. Paderborn, 1914. — A. WILMART, *Le texte latin de la Paradosis de saint Hippolyte : RSR 9 (1916) 62-71; idem*, *Un règlement ecclésiastique du III^e siècle, la « Tradition apostolique » de saint Hippolyte : Revue du Clergé français 96 (1918) 81-116*. — E. HENNECKE, *Hippolyts Schrift « Apostolische Ueberlieferung über Gnadengaben » : Harnackeitung*. Leipzig, 1921, 159-182. — R. DEVRESSE, *La « Tradition apostolique » de saint Hippolyte : La vie et les arts liturgiques 8 (1921-1922) 11-18*. — VIGOUREL, *Autour de la « Tradition apostolique », ibid. 8 (1922) 150-156*. — R. H. CONNOLLY, *The Prologue to the Apostolic Tradition of Hippolytus : JThSt 22 (1921) 356-361*. — E. HENNECKE, *Der Prolog zur « Apostolischen Ueberlieferung » Hippolyts : ZNW 22 (1923) 144-146*. — P. GALTIER, *La tradition apostolique d'Hippolyte : RSR 11 (1923) 511-527*. — K. MÜLLER, *Kleine Beiträge zur Kirchengeschichte 6 : Hippolyts 'Αποστολική παράδοσις und die Canones Hippolyti : ZNW 23 (1924) 214-247*. — A. BAUMSTARK, *Christus Jesus. Ein Alterskriterium römischer liturgischer Texte : StC 1 (1924-1925) 44-55*. — R. LORENTZ, *De Egyptische Kerkordening en Hippolytus van Rome*. Leiden, 1929. — J. A. JUNGCLAUS, *Beobachtungen zum Fortleben von Hippolyts « Apostolischer Ueberlieferung » in Palladius und dem Pontificale Romanum : ZkTh 53 (1929) 579-585*. — K. MÜLLER, *Noch einmal Hippolyts 'Αποστολική παράδοσις : ZNW 28 (1929) 273-305*. — P. O. NORWOOD, *The Apostolic Tradition of Hippolytus : AthR 17 (1935) 15-18*. — A. HAMEL, *Ueber das kirchenrechtliche Schrifttum Hippolyts : ZNW 36 (1937) 238-250*. — H. EIFFERS, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*. Paderborn, 1938. — F. J. FOAKES-JACKSON, *A History of Church History*. Cambridge, 1939, 28-38; *The Apostolic Tradition of Hippolytus and other Church Orders*. — H. EXNERDING, *Das angebliche Dokument römischer Liturgie aus dem Beginn des 3. Jahrhunderts : Miscellanea Liturgica in hon. L. C. Mohlberg 1 (1948) 47-71*. — J. A. JUNGCLAUS, *Missarum sollempnia*. Vienna, 1948, I, 37-43. — C. C. RICHARDSON, *The Date and Setting of the Apostolic Tradition of Hippolytus : AthR 30 (1948) 38-44*. — B. BOTTE, *L'authenticité de la Tradition Apostolique de saint Hippolyte : RTAM 16 (1949) 177-185*. — G. DIX, *The Shape of the Liturgy*. Westminster, 1949, 221-224. — J. H. CREHAN, *Early Christian Baptism and the Creed*. London, 1950, 159-171; *The Text of Hippolytus*. — H. EIFFERS, *Neue Untersuchungen über die Kirchenordnung Hippolyts von Rom : Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift f. Karl Adam, hrsg. v. M. RIESCH, Düssel-*

dorf, 1952, 109-211. — O. CASEL, Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom : Archiv für Liturgiewissenschaft 2 (1952) 115-130. — A. SALLES, La « Tradition Apostolique » est-elle un témoin de la liturgie romaine ? RHR 148 (1955) 181-213. — G. KRETSCHMAR, Bibliographie zu Hippolyt von Rom : Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 1 (1955) 90-95.

Documents dérivés.

La *Tradition Apostolique* est la source d'un grand nombre de constitutions ecclésiastiques orientales. Nous trouvons ainsi des signes évidents de dépendance par rapport à l'ouvrage d'Hippolyte, dans le huitième livre des *Constitutions Apostoliques*, compilation syrienne remontant environ à 380, qui représente la plus étendue des collections liturgico-canoniques héritées de l'antiquité. Il existe aussi un *Építome* de ce huitième livre, qui se relie par une voie indépendante à la *Tradition Apostolique*. Le titre d'*Építome* est trompeur. Il ne s'agit pas, en effet, d'un résumé ou d'un abrégé, mais d'une série d'extraits. Il a semblé préférable à l'auteur de reproduire textuellement les paroles d'Hippolyte, plutôt que d'adapter le texte de sa source directe. Dans certains des manuscrits, l'*Építome* se nomme *Constitutions tirées d'Hippolyte*. Il est impossible de déterminer de façon satisfaisante la date et le lieu d'origine de cet ouvrage. Cependant, la valeur des leçons qu'il conserve laisse supposer que ces extraits suivirent de près la composition des *Constitutions Apostoliques*.

Editions : F. X. FUNK, Didascalia et Constitutiones Apostolorum, 2 vol. Paderborn, 1905. — B. WIGAN, The Apostolic Constitutions Book VIII (Henry Bradshaw Society), London, 1953. — *Choix de textes liturgiques* : J. QUASTEN, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima, Bonn, 1935-1937, 178-233. — H. LIETZMANN, KT 61, Bonn, 1910.

Traductions : *Anglaises* : J. DONALDSON, ANF 7, 391-505. — R. H. CRESSWELL, The Liturgy of the Eight Book of the « Apostolic Constitutions », translated into English with Introduction and Notes (SPCK), London, 1900. — *Allemandes* : F. X. BOXLER, BKV, Kempten, 1874. — R. STORF, Griechische Liturgien übersetzt. Mit Einleitungen versehen von TH. SCHERMANN, BKV² 5 (1912) 17-79 : Das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen.

Études : F. NAU, DTC 3, 1520-1537. — H. LECLERCQ, DAL 3, 2 2732-2795. — F. X. FUNK, Die Apostolischen Konstitutionen, eine literarhistorische Untersuchung, Rottenburg a. N., 1891. — D. L. O'LEARY, The Apostolic Constitutions and Cognate Documents with Special Reference

to Their Liturgical Elements (SPCK), London, 1906. — A. BAUMSTARK, Aegyptischer oder antiochenischer Liturgietypus in AK I-VII : OC 7 (1907); *idem*, Das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums : Thil 2 (1910) 353-370. — A. SPAGNOLO and C. H. TURNER, Fragment of a Latin Version of the Apostolic Constitutions : JThSt 13 (1912) 492-514. — A. SPAGNOLO, in : C. H. TURNER, Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima. I, 2, 1. Oxford, 1913, 32 a-32 m. — C. H. TURNER, A Primitive Edition of the Apostolic Constitutions and Canons : JThSt 15 (1914) 53-65. — G. MERCATI, The MSS of the Apostolic Constitutions : JThSt 15 (1914) 453 sq. — C. H. TURNER, The Apostolic Constitutions (le compilateur arien) : JThSt 16 (1915) 54 sq. — W. BOUSSSET, Eine jüdische Gebetssammlung im siebten Buch der apostolischen Konstitutionen : NGWG Phil.-hist. Kl. (1915) 449-479. — L. DUCHESNE, Origines du culte chrétien, 5^e éd. Paris, 1925, 57-66. — H. LIETZMANN, Messe und Herrenmahl, Bonn, 1926, 122-136. — C. H. TURNER, The Apostolic Constitutions (text. of Cod. Vat. 1506) : JThSt 21 (1920) 160 sq.; *idem*, Notes on the « Apostolic Constitutions » III. The Text of the Eighth Book : JThSt 31 (1930) 128-141. — G. MERCATI, Aegyptus 8 (1927) 40-42. — P. ANTOINE, ROC 28 (1931-1932) 362-375. — G. PRADO, Una nueva recensión del himno Gloria in excelsis : EL 6 (1932) 481-486. — M. ATHENAGORAS, Νεώτεραι ἀπόψεις ἐπὶ τῆς Διδασκαλίας — Διδάχῃς καὶ τῶν Ἀποστολικῶν Διαταγῶν : Eph 32 (1933) 481-510. — E. R. GOODENOUGH, By Light, Light : The mystic Gospel of Hellenistic Judaism, New Haven, 1935. — P. GALTIER, Imposition des mains et bénédiction du baptême : RSR 27 (1937) 464-466. — A. SPANIER, Die erste Benediktion des Achtzehngebetes (Const. Apost. 33-38) : Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 45 (1937) 71-75. — G. MERCATI, Opere Minore 3 (ST 78), Cité du Vatican, 1937, 338 sq. (MSS ed. princeps); 4 (ST 79) 143-148 (Euchologia). — D. VAN DEN EYSEN, Baptême et confirmation d'après les Constitutions apostoliques VII 44, 3 : RSR 27 (1937) 196-212. — G. DIX, The Shape of the Liturgy, Westminster, 1945, 477-480. — J. QUASTEN, The Blessing of the Baptismal Font in the Syrian Rite of the Fourth Century : TS 7 (1946) 309-313. — E. PETERSON, Henoch im jüdischen Gebet und jüdischer Kunst : Miscellanea L. Mohlberg I, Rome, 1948, 413-417. — J. N. D. KELLY, Early Christian Creeds, London, 1950, 186-187. — J. QUASTEN, Mysterium tremendum : Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von O. Casel, Düsseldorf, 1951, 71 sq.

Le *Testament de Notre-Seigneur*, la dernière des Constitutions ecclésiastiques proprement dites, utilisa la *Tradition Apostolique* d'une façon particulière. L'auteur tire de deux autres sources tant d'additions, que son ouvrage est tout à fait différent du premier. Cependant, des recherches récentes ont prouvé qu'il reproduit le texte d'Hippolyte d'une manière plus

fidèle que n'importe quel autre et se fonde sur un excellent manuscrit de la *Tradition Apostolique*. Le texte original du *Testament* est le grec, mais nous n'en possédons qu'une version syriaque, publiée avec une traduction latine en 1899, par I. Rahmani. Cet ouvrage remonte probablement au cinquième siècle et semble d'origine syrienne.

Editions : I. E. RAHMANI, Testamentum Domini nostri Jesu Christi. Mainz, 1899 (avec une traduction latine). — *Extraits liturgiques*, dans : J. QUASTEN, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Bonn, 1935-1937, 235-273.

Traductions : *Anglaise* : J. COOPER-J. A. MACLEAN, The Testament of Our Lord Translated into English from the Syriac. London, 1902. — *Française* : F. NAI, La version syriaque de l'Octateuque de Clément, trad. en français. Paris, 1913.

Études : AMANN, DTC 15, 194-200. — H. LECLERCQ, DAL 11, 622-624. — W. H. KENT, The Syriac Testament of Our Lord : Dublin Review (1900) 245-274. — J. WORDSWORTH, The Testament of Our Lord : Internationale theologische Zeitschrift 8 (1900) 452-472. — J. P. ARENDZEN, A Syriac Text of the Testament of the Lord : JThSt 2 (1901) 401 sq. — J. PARISOT, Note sur la mystagogie du « Testament du Seigneur » : JA 9, 15 (1900) 377-380. — G. MORIS, Le testament du Seigneur : RB 17 (1900) 532-539. — F. X. FUNK, Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften (FLD 2, 1-2). Mainz, 1901. — E. SCHWARZ, Die pseudosapostolischen Kirchenordnungen. Strasbourg, 1910. — G. LEROUX, Les églises syriennes à portes latérales et le Testamentum Domini : Mélanges Hollaux. Paris, 1913, 123 sq. — C. SCHMIDT, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach seiner Auferstehung (TU 43). Leipzig, 1910, 157-160. — I. E. RAHMANI, Les Liturgies orientales et occidentales. Beyrouth, 1929. — H. SELNORST, Die Platzordnung im Gläubigenraum der altchristlichen Kirche. Diss. Münster, 1931. — F. J. DÖLGER, Ne quis adulter ! Christliche und heidnische Achtung des Ehebruchs in der Kultsatzung : AC 3 (1932) 132-148. — O. H. E. BERMESTER, The Coptic and Arabic Versions of the Mystagogia : Museon 40 (1933) 203-235. — A. RUCKER, Forschungen und Funde : OC 31 (1934) 114 sq. — G. GRAF, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I. Rome, 1944, 569-572. — J. N. D. KELLY, Early Christian Creeds. London, 1950, 90 sq.

Les *Canons d'Hippolyte* s'appuient aussi sur la *Tradition Apostolique*. Ils furent composés probablement en Syrie, vers 500. Ils représentent une rédaction comparativement tardive et maladroite de la constitution d'Hippolyte. Rien ne subsiste de l'original grec. Nous ne possédons qu'une version en arabe et une autre en éthiopien. Il semble que la version arabe soit de

troisième main, et traduise plutôt le texte éthiopien que le grec.

Editions : D. HASEBERG, Canones Hippolyti. Munich, 1870 (avec une traduction latine). — H. ACHELIS, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. Die Canones Hippolyti (TU 6, 4). Leipzig, 1891 (réimprimé 1968 sq. une édition révisée de sa traduction).

Traduction : *Allemande* : W. RIEDEL, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Leipzig, 1900, 193-230.

Études : C. J. OHLANDER, Canones Hippolyti och besläkta de skrifter. Lund, 1911. — A. MALOV, L'onction des malades dans les canons d'Hippolyte et les documents apparentés : RSR 9 (1919) 222-229. — R. H. CONNOLLY, The So-Called Egyptian Church Order and Derived Documents. Cambridge, 1916, 50-134 The Egyptian Church Order in relation to Canones Hippolyti. — K. MÜLLER, Hippolyts 'Αποστολική παράδοσις und die Canones Hippolyti : ZNW 23 (1924) 214-247. — G. DIX, The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome. London, 1937, LXXVI-LXXXI. — G. GRAF, Geschichte der christl. arabischen Literatur. I. Rome, 1944, 602-605.

Contenu.

La *Tradition Apostolique* comprend trois parties principales :

1. La première contient un prologue, des canons sur l'élection et la consécration d'un évêque, la prière de sa consécration, la liturgie eucharistique qui suit cette cérémonie, et les bénédictions de l'huile, du fromage et des olives. Viennent ensuite des règlements et des prières pour l'ordination des prêtres et des diacres. La section traite enfin des confesseurs, des veuves, des lecteurs, des vierges, des sous-diacres et de ceux qui possèdent le don de guérison.

Dans le prologue, Hippolyte explique le titre de son ouvrage :

Maintenant nous passons de la charité que Dieu a témoignée à tous les saints, à l'essentiel de la tradition qui convient aux Églises, afin que ceux qui sont bien instruits gardent la tradition qui a subsisté jusqu'à présent, suivant l'exposition que nous en faisons, et qu'en prenant connaissance ils soient affermis, à cause de la chute ou de l'erreur qui s'est produite récemment par ignorance et à cause des ignorants (1).

Ce passage indique l'intention chez Hippolyte de ne mentionner que les formes et les rites déjà traditionnels et les coutumes établies de longue date : s'il les consigne par écrit, c'est pour réagir contre les innovations. La liturgie rapportée dans cette constitution appartient donc à une époque beaucoup plus ancienne et présente le plus grand intérêt. C'est la liturgie en usage à Rome probablement dans la deuxième moitié du second siècle.

D'après Hippolyte, la consécration d'un évêque a lieu le dimanche. Le candidat a été choisi auparavant par tout le peuple et de la manière la plus publique possible. Les évêques du voisinage doivent y assister. Le Presbyterium est là, ainsi que la communauté tout entière. Les évêques imposent les mains à celui qui est élu. Les prêtres assistent debout en silence. Tout le monde doit garder le silence et prier, afin que le Saint-Esprit veuille bien descendre. Alors un des évêques, en imposant la main, prie en ces termes :

Dieu et Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Père des miséricordes et Dieu de toute consolation, qui habitez dans les cieux et regardez ce qui est humble, qui connaissez les choses avant qu'elles ne soient ; vous qui avez fixé les limites de votre Église par la parole de votre grâce, qui avez prédestiné de toute éternité la race des justes, descendants d'Abraham, qui avez établi des chefs et des prêtres et n'avez pas laissé votre sanctuaire sans service ; vous à qui il a plu, dès la fondation du monde, d'être glorifié par ceux que vous avez choisis, répandez maintenant la puissance qui vient de vous, l'Esprit souverain que vous avez donné à votre Fils bien-aimé Jésus-Christ et qu'il a donné aux saints apôtres qui bâtissent votre Église à la place de votre sanctuaire pour la gloire et la louange incessante de votre nom. Accordez, Père qui connaissez les cœurs, à votre serviteur que vous avez élu à l'épiscopat, qu'il païsse votre saint troupeau et qu'il exerce sans reproche votre souverain sacerdoce, en vous servant nuit et jour ; qu'il rende votre visage propice et qu'il vous offre les dons de votre Église sainte ; qu'il ait le pouvoir de remettre les péchés en vertu de l'Esprit du souverain sacerdoce, selon votre com-

mandement ; qu'il distribue les parts suivant votre ordre et qu'il délie tout lien en vertu du pouvoir que vous avez donné aux apôtres ; qu'il vous soit agréable par sa douceur et son cœur pur, en vous offrant un parfum suave par votre Enfant Jésus-Christ Notre-Seigneur, par qui vous avez gloire, puissance et honneur, Père et Fils, avec l'Esprit-Saint (dans votre Église), maintenant et toujours et dans tous les siècles des siècles. Amen (3).

Cette prière met l'accent sur la succession apostolique et le pouvoir de remettre les péchés. Il est donc certain qu'Hippolyte ne mettait pas en doute le droit de l'évêque à absoudre, bien qu'il se soit opposé à Calliste parce que celui-ci remettait les péchés graves. La liturgie de la messe qui suit la consécration d'un évêque, contient le Canon, ou Prière eucharistique, le plus ancien que nous possédions. Il est bref et de caractère purement christologique. Son thème unique est l'œuvre du Christ. Il n'y a pas de Sanctus, mais une épiclese :

Le Seigneur soit avec vous.
Et avec ton esprit.
En haut les cœurs !
Nous les tournons vers le Seigneur.
Rendons grâce au Seigneur.
C'est digne et juste.

Nous vous rendons grâce, ô Dieu, par votre Enfant bien-aimé Jésus-Christ, que vous avez envoyé dans ces derniers temps comme Sauveur, Rédempteur et Messager de votre volonté, lui qui est votre Verbe inséparable par qui vous avez tout créé et en qui vous avez mis votre bon plaisir, lui que vous avez envoyé du ciel dans le sein d'une Vierge et qui, ayant été conçu, s'est incarné et s'est manifesté comme votre Fils, né de l'Esprit-Saint et de la Vierge ; lui qui accomplit votre volonté et qui, pour vous acquérir un peuple saint, a étendu les mains, tandis qu'il souffrait, pour délivrer de la souffrance ceux qui croient en vous.

Tandis qu'il se livrait volontairement à la souffrance pour détruire la mort et rompre les chaînes du diable, fou-

ler aux pieds l'enfer, éclairer les justes, établir le testament et manifester sa résurrection, ayant pris du pain et vous ayant rendu grâces, il dit : « Prenez et mangez, ceci est mon corps qui est brisé pour vous. » De même le calice en disant : « Ceci est mon sang qui est répandu pour vous. Quand vous faites ceci, faites mémoire de moi. »

Nous souvenant donc de sa mort et de sa résurrection, nous vous offrons le pain et le vin, en vous rendant grâces de ce que vous nous avez jugés dignes de nous tenir devant vous et de vous servir.

Et nous vous demandons d'envoyer votre Esprit-Saint dans l'offrande de la sainte Église. Accordez, en les rassemblant, à tous les saints qui la reçoivent, qu'ils soient remplis de l'Esprit-Saint pour affermir leur foi par la vérité, afin que nous vous louions et glorifions par votre Enfant Jésus-Christ, par qui vous avez gloire et honneur, au Père et au Fils, avec l'Esprit-Saint, dans votre sainte Église, maintenant et dans les siècles des siècles. Amen (4).

Ces prières laissent entendre que la liturgie, contrairement à ce qui se passait du temps de saint Justin, abandonne l'improvisation pour les formes fixes. Justin atteste que l'évêque « fait monter vers le ciel des prières et des actions de grâces autant qu'il peut » (cf. vol. 1, p. 245). Hippolyte, lui, apporte une formule déterminée. Celle-ci n'a pourtant rien d'obligatoire. Hippolyte affirme clairement que le célébrant conserve le droit de composer la sienne propre :

Que l'évêque rende grâces selon ce que nous avons dit plus haut. Il n'est pas du tout nécessaire cependant qu'il prononce les mêmes mots que nous avons dits, en sorte qu'il s'efforce de les dire par cœur dans son action de grâces à Dieu ; mais que chacun prie suivant ses capacités. Si quelqu'un peut faire convenablement une prière grande et élevée, c'est bien ; mais s'il prie et récite une prière avec mesure, qu'on ne l'empêche pas, pourvu que sa prière soit correcte et conforme à l'orthodoxie (10).

Il est intéressant de noter que les versions arabe et éthiopienne omettent la négation qui commande le passage précé-

dent, et lisent : « Il est nécessaire qu'il prononce les mêmes mots que nous avons dits. » Par conséquent, au moment où parurent ces traductions, la liturgie était fixée et il n'était plus permis d'improviser. A l'époque d'Hippolyte, au contraire, cette possibilité existait encore.

Études : W. H. FRERE, Early Ordination Services : JThSt 16 (1915) 323-369. — C. H. TURNER, The Ordination Prayer for a Presbyter in the Church Order of Hippolytus : JThSt 16 (1915) 542 sq. — J. V. BARTLETT, The Ordination Prayers in the Ancient Church Order : JThSt 17 (1916) 248 sq. — A. NAIRNE, The Prayer for the Consecration of a Bishop in the Church Order of Hippolytus : JThSt 17 (1916) 598 sq. — P. BATIFFOL, Une prétendue anaphore apostolique : RBibl 13 (1916) 23-32. — R. H. CONNOLLY, The Ordination Prayers of Hippolytus : JThSt 18 (1917) 55 sq.; *idem*, An Ancient Prayer in the Mediaeval Euchologia : JThSt 19 (1918) 132-144. — S. SALAVILLE, Un texte romain du Canon de la Messe au début du III^e siècle : EO 21 (1921) 79-85. — R. DEVRELSSE, La prière eucharistique de saint Hippolyte : La vie et les arts liturgiques 8 (1921-1922) 393-397, 448-453. — R. H. CONNOLLY, On the Meaning of « Epiclesis » : Downside Review (1923) 28-43; *idem*, On the Meaning of ἐπίκλησις : A Reply : JThSt 25 (1924) 337-364. — J. B. THIBAUT, La liturgie romaine. Paris, 1924, 57-80. — H. LIETZMANN, Messe und Herrenmahl (Arbeiten zur Kirchengeschichte 8). Bonn, 1926, 174-186. — J. QUASTEN, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Bonn, 1935-1937, 20-31. — O. CULLMANN, La signification de la sainte Cène dans le christianisme primitif : RHPR 16 (1936) 1-22. — A. ARNOLD, Der Ursprung des christlichen Abendmahles (JThSt 45). Freiburg, 1937. — W. H. FRERE, The Anaphora or Great Eucharistic Prayer. London, 1938. — R. H. CONNOLLY, The Eucharistic Prayer of Hippolytus : JThSt 39 (1938) 350-369. — B. BOTTE, Le rituel d'ordination des Statuta Ecclesiae antiqua : RTAM (1939) 223-241. — H.-D. SIMONIS, La prière de la consécration épiscopale dans la Tradition apostolique d'Hippolyte de Rome, trad. et comm. : VS 60 (1939) 65-86. — G. ELLARD, Bread in the Form of a Penny : TS 4 (1943) 319-346. — G. V. JOURDAN, Agape of Lord's Supper. A Study of Certain Passages in the Canons of Hippolytus : Hermathena 64 (1944) 32-43. — A. J. OTTERBEIN, The Diaconate According to the Apostolic Tradition of Hippolytus and Derived Documents. Diss. Washington, 1945. — B. BOTTE, L'épiclesse de l'anaphore d'Hippolyte : RTAM 14 (1947) 241-251. — C. C. RICHARDSON, The So-called Epiclesis in Hippolytus : HThR (1947) 101-108. — N. A. DAHL, Anamnesis. Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif : Studia Theologica 1 (1947) 69-95. — J. A. JUNGMANN, Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 3^e éd. Vienna, 1952, 1, 37-43. — D. VAN DEN EYNDE, Nouvelle trace de la « Traditio apostolica » d'Hippolyte dans la liturgie romaine : Miscellanea 1 (1948) 1, 37-43. — D. VAN DEN EYNDE, Nouvelle trace de la « Traditio apostolica » d'Hippolyte dans la liturgie romaine : Miscellanea

Mohlberg I. Rome, 1948, 407-411. — C. C. RICHARDSON, A Note on the Epicleses in Hippolytus and the « Testamentum Domini » : RTAM 15 (1948) 357-359. — A. GRILLMEIER, Der Gottessohn im Totenreich : ZkTh 71 (1949) 1-5 v. 184-203. — C. CALLEWAERT, Histoire positive du Canon romain. Une épiclesse à Rome? : Sacris Erudiri 2 (1949) 95-110. — E. C. RATCLIFF, The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora I : Journal of Ecclesiastical History 1 (1950) 29-36, 125-134. — C. A. BORMAS, Variants in the Introduction to the Eucharistic Prayer : VC 4 (1950) 94-115. — J. BAUER, Die Früchtesegnung in Hippolyts Kirchenordnung : ZkTh 74 (1952) 71-75. — J. BETZ, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Bd. I, 1. Freiburg i. B., 1955, 163-167, 337-340.

II. Si la première partie de la *Tradition Apostolique* traite de la hiérarchie, la seconde légifère pour les laïcs. Elle donne des règlements qui intéressent les nouveaux convertis, les arts et les professions interdits aux chrétiens, les catéchumènes, le baptême, la confirmation et la Première Communion. La description du baptême que l'on y trouve est infiniment précieuse, car elle contient le premier Symbole romain (cf. vol. 1, p. 32).

Que celui-ci descende dans l'eau et que celui qui le baptise lui impose la main sur la tête en disant : « Crois-tu en Dieu le Père tout-puissant? » Et que celui qui est baptisé réponde : « Je crois. » Qu'il le baptise alors une fois en lui tenant la main posée sur la tête.

Puis qu'il dise : « Crois-tu au Christ Jésus, le Fils de Dieu qui est né par l'Esprit-Saint de la Vierge Marie, est mort et a été enseveli, est ressuscité vivant des morts le troisième jour, est monté aux cieux, est assis à la droite du Père, viendra juger les vivants et les morts? » Et quand il aura dit : « Je crois », qu'il le baptise de nouveau.

Qu'il lui dise de nouveau : « Crois-tu au Saint-Esprit, en la sainte Église et en la résurrection de la chair? » Que celui qui est baptisé dise : « Je crois. » Et ainsi qu'on le baptise une troisième fois.

Ensuite, quand il est remonté, qu'il soit oint par un prêtre au moyen de l'huile qui a été sanctifiée, avec ces mots :

« Je t'oins de l'huile sainte au nom de Jésus-Christ. » Qu'ils se rhabillent un à un, après s'être essuyés, puis qu'ils entrent à l'église (21).

L'administration du baptême est partagée ici entre les trois questions adressées au candidat. A chaque réponse, celui-ci est plongé dans l'eau. Aucun indice ne permet d'affirmer que le ministre du sacrement récite une formule spéciale en donnant le baptême. Nous constatons la même coutume chez Tertullien (*De baptismo*, 2, 1; *De corona*, 3) et chez Ambroise (*De Sacramentis*, 2, 7, 20). L'Église romaine la conserva longtemps, car le *Sacramentaire Gélasien* (éd. Wilson, p. 86) atteste la même pratique. Le passage de la *Tradition Apostolique* que nous venons de citer est riche d'enseignements pour l'origine et l'histoire du Symbole.

Après la description du baptême, vient celle du rite de la confirmation :

Que l'évêque, en lui imposant la main, prie :

« Seigneur Dieu, qui avez rendu ceux-ci dignes de mériter la rémission des péchés par le bain de la régénération de l'Esprit-Saint, envoyez en eux votre grâce, afin qu'ils vous servent selon votre volonté, car à vous est la gloire, au Père et au Fils avec l'Esprit-Saint, dans la sainte Église, maintenant et dans les siècles des siècles. Amen. »

Puis, versant avec la main de l'huile sanctifiée et la mettant sur leur tête, qu'il dise : « Je t'oins de l'huile sainte dans le Seigneur, le Père tout-puissant, le Christ Jésus et l'Esprit-Saint. » Et après avoir fait la consignation sur leur front, qu'il leur donne un baiser en disant : « Le Seigneur soit avec toi. » Et que celui qui a été consigné dise : « Et avec ton Esprit. » Qu'il fasse ainsi pour chacun.

Qu'après cela ils prient avec tout le peuple, mais qu'ils ne prient pas avec les fidèles avant d'avoir reçu tout cela.

Quand ils auront prié, qu'ils donnent le baiser de paix (22).

Cette description du rite de la confirmation prouve que celle-ci était conférée par un acte nettement distinct du baptême. La réception du candidat dans la communauté des fidèles était suivie de la Première Communion ou de la Messe pascalle. Cette dernière cérémonie nous intéresse pour ses traits particuliers. Les diacres apportent à l'évêque le pain et en même temps trois coupes. La première contient de l'eau et du vin,

la deuxième un mélange de lait et de miel, et la troisième de l'eau seulement. A la communion, les nouveaux baptisés reçoivent d'abord le pain eucharistique. Les trois coupes leur sont présentées aussitôt après, dans l'ordre suivant : en premier lieu la coupe d'eau qui symbolise la purification intérieure effectuée au baptême ; ensuite la coupe contenant une mesure de lait mêlé de miel, et enfin la coupe du vin consacré :

Qu'à ce moment l'oblation soit présentée par les diacres à l'évêque et qu'il bénisse le pain, pour représenter le corps du Christ, le calice, où est mêlé le vin, pour représenter le sang qui a été répandu pour tous ceux qui ont cru en lui, le lait et le miel mélangés ensemble, pour l'accomplissement de la promesse faite à nos pères, qu'il appela la terre où coulaient le lait et le miel, la chair du Christ qu'il a donnée lui-même, dont se nourrissent les croyants, comme de petits enfants, changeant en douceur, par la suavité de la parole, l'amertume du cœur ; l'eau, d'autre part, pour l'oblation, en signe de purification, pour que l'homme intérieur qui est animal reçoive le même effet que le corps.

Que l'évêque explique tout cela à ceux qui le reçoivent et, après avoir rompu le pain, qu'il dise, en en donnant un morceau à chacun : « Le pain du ciel dans le Christ Jésus. » Et que celui qui le reçoit réponde : « Amen ».

Si les prêtres ne suffisent pas, que les diacres tiennent également des coupes. Qu'ils se tiennent en ordre et avec modestie, le premier avec l'eau, le second avec le lait, le troisième avec le vin. Que ceux qui en reçoivent goûtent de chacun, pendant que celui qui en donne dit : « En Dieu le Père tout-puissant. » Que celui qui reçoit dise : « Amen ». — « Et dans le Seigneur Jésus-Christ et l'Esprit-Saint et la sainte Église. » Et qu'il dise : « Amen » (23).

Textes : J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*. Bonn, 1935. 31-33.

Études : P. GALTIER, La consignation à Carthage et à Rome : RSR 2 (1911) 350-383; *idem*, La consignation dans les églises d'Occident : RHE 13 (1912) 257-301; *idem*, Onction et confirmation : RHE 13 (1912) 467-476.

R. H. CONNOLLY, On the Text of the Baptismal Creed of Hippolytus : JThSt 25 (1924) 131-139. — B. CAPELLE, Le symbole romain au second siècle : RB 39 (1927) 33-45; *idem*, Les origines du symbole romain : RTAM 2 (1930) 5-20; *idem*, L'introduction du catéchuménat à Rome : RTAM 5 (1933) 129-154. — D. VAN DEN EYNDE, Baptême et Confirmation : RSR 27 (1937) 196 sq. — F. X. STEINMETZER, Empfangen vom Heiligen Geiste. Eine Auseinandersetzung mit der Antike. Prague, 1938. — H. J. CARPENTER, The Birth from the Holy Spirit and the Virgin in the old Roman Creed : JThSt 40 (1939) 31-36. — D. VAN DEN EYNDE, Notes sur les rites postbaptismaux dans les églises d'Occident : Antonianum 14 (1939) 257-276. — B. WILTE, Die postbaptismale Salbung, ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der alten Kirche (JThSt 51). Freiburg i. B., 1939. — H. EIFFERS, Gehört die Salbung mit Chrisma im ältesten abendländischen Initiationsritus zur Taufe oder zur Firmung? : ThGl 34 (1942) 334-341. — G. DIX, The Theology of Confirmation in Relation to Baptism. Westminster, 1946. — R. H. CONNOLLY, The Theology of Confirmation in Relation to Baptism : Clergy Review 27 (1947) 282-284. — W. C. VAN UNNIK, Les cheveux défaits des femmes baptisées. Un rite de baptême dans l'ordre ecclésiastique d'Hippolyte : VC 1 (1947) 77-100. — P. NAUTIN, Je crois à l'Esprit dans la sainte Église pour la résurrection de la chair. Paris, 1947. — PH. M. MENOUD, Le baptême des enfants dans l'Église ancienne : Verbum Caro 2 (1948) 15-26. — J. N. D. KELLY, Early Christian Creeds. Oxford, 1950, 113-119. — J. H. CREHAN, Early Christian Baptism and the Creed. London, 1950, *passim*. — B. BOTTE, Note sur le symbole baptismal de saint Hippolyte : Mélanges De Ghellinek 1 (1951) 189-200. — A. SALLÉS, Les plus anciennes liturgies du baptême : BLE 54 (1953) 240-241. — O. HEGGELBACHER, Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit (Paradosis 8). Fribourg, 1953. — J. N. D. KELLY, ACW 20. London, 1955, 12-18, 148-149.

III. La troisième partie de la *Tradition Apostolique* traite de diverses pratiques chrétiennes. Elle donne une description de l'eucharistie du dimanche. On y trouve des règles sur le jeûne, l'agape et la cérémonie de la bénédiction de l'huile. Elle examine « les moments où il convient de prier », recommande la communion quotidienne à la maison et le soin dans la manipulation de la sainte eucharistie. Le récit de l'agape distingue nettement entre le pain consacré de l'eucharistie et le pain béni de l'eulogie : « C'est une eulogie et non l'eucharistie, comme le corps du Seigneur » (26). Viennent ensuite les règlements pour la sépulture, la prière du matin et l'enseignement catéchétique. A la fin sont données les heures de la lecture spirituelle, de la prière et du signe de la Croix. L'épilogue se réfère

au titre de l'ouvrage : « Je donne le conseil de garder ceci à ceux qui sont sages. Car si tous écoutent la tradition apostolique et l'observent, aucun hérétique ne les induira en erreur » (38).

Études : F. J. Dölger, IXΘΥΣ II, Münster, 1922, 513-514. — H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl, Bonn, 1926, 197-210. — J. Schürmmer, Die altchristliche Fastenpraxis, Münster, 1933, 4-7. — G. Dix, The Shape of the Liturgy, Westminster, 1954, 82-102. — J. Stadlhuber, Das Stundengebet der Laiken im christlichen Altertum, ZkTh 71 (1949) 129-183.

2. LES ÉCRITS PERDUS

Nous connaissons plusieurs traités perdus d'Hippolyte.

a). *Sur l'univers, contre les Grecs et Platon.*

Hippolyte renvoie sous ce titre à l'un de ses ouvrages, à la fin des *Philosophoumena* (10, 32). La liste de la statue le nomme *Contre les Grecs et Platon et sur l'univers*. Jérôme fait probablement allusion au même traité, lorsqu'il dit dans son Épître 70, 4 qu'Hippolyte écrivit *contra gentes*. Photius parle (*Bibl.*, cod. 48) d'un ouvrage « *Sur l'univers*, appelé ailleurs *Sur la Cause de l'univers* et *Sur la nature de l'univers* », qui doit être identique au précédent. Il en donne la description suivante :

L'ouvrage comprend deux petits traités, où l'auteur montre que Platon se contredit. Il réfute aussi Alcinoüs, dont les conceptions sur l'âme, la matière et la résurrection, sont entachées d'erreur et d'absurdité, et introduit son opinion personnelle sur le sujet. Il prouve que la nation juive est bien plus ancienne que la grecque. Pour lui, l'homme se compose de feu, de terre et d'eau, auxquels s'ajoute un esprit qu'il appelle l'âme. Au sujet de l'esprit, il dit : Prenant la partie principale de celui-ci, il la façonna avec le corps et lui ouvrit un passage à travers chaque jointure et chaque membre. L'esprit, façonné de la sorte avec le corps et pénétrant celui-ci tout

entier, est formé à la ressemblance du corps visible, mais il possède une nature plus froide, comparée aux trois autres substances dont le corps se compose. Ces opinions ne s'accordent pas avec l'idée juive de la composition du corps humain et sont inférieures à la teneur ordinaire de ses autres écrits. Il donne également un récit abrégé de la création du monde. Au sujet du Christ, vrai Dieu, il tient le même langage que nous. Il lui donne ouvertement le nom de Dieu et expose en termes irréprochables sa génération indescriptible du Père.

A propos de l'auteur, Photius observe que, dans l'exemplaire qu'il a sous les yeux, le traité est attribué à Joseph. Il a trouvé cependant une note marginale prouvant que l'ouvrage n'est pas de Joseph, mais d'un certain Gaius, prêtre de Rome, qui a composé *Le Labyrinthe*. Or, *Le Labyrinthe* est un autre titre des *Philosophoumena* d'Hippolyte (cf. *Philos.*, 10, 5). La glose avait donc raison d'attribuer au même écrivain le traité *Sur l'univers* et *Le Labyrinthe*, mais elle faisait erreur en l'appelant Gaius. C'est Hippolyte, et la description du contenu du traité *Sur l'univers* présentée par Photius, s'accorde parfaitement avec le titre plus long que l'on trouve à la fin des *Philosophoumena* et sur la statue.

Le traité fut composé avant 225. Son texte est perdu, à part un très long fragment conservé dans les *Sacra Parallela* de saint Jean Damascène. Il contient une description intéressante de l'Hadès. Une nouvelle discussion s'est élevée dans ces dernières années à propos de son autorité. Les *Sacra Parallela* l'attribuent à un certain Josephus. P. Nautin estime que l'auteur en est Josipe, un prêtre romain. B. Botte a exprimé des doutes au sujet de cette identification.

Édition : K. Holt, Fragmente vornehmlich kirchenväter aus den Sacra Parallela (TU 20, 2), Leipzig, 1899, 137-143.

Traductions : Anglaises : S. D. F. SALMOND, ANL 9; ANF 5, 221-223.

Études : E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3^e éd. vol. 1, Leipzig, 1901, 90 sq. — C. MARTIN, RSR (1926) 148-166. — H. CHERRISS, The so-called Fragment of Hippolytus *πρὸς ἄνθρ* : CPh (1929) 346-350. — J. VERGOTT, Zwei koptische Fragmente einer unbekannten patristischen Schrift : OCP 4 (1938) 47-64. — P. NAUTIN,

Hippolyte et Josipe. Paris, 1947, 98-99. — B. BOUTE, Note sur l'auteur du « De universo » attribué à saint Hippolyte : RTAM 18 (1951) 5-18.

b) *Contre l'hérésie d'Artémon.*

Dans son *Histoire Ecclésiastique* (5, 28), Eusèbe cite trois passages d'un traité *Contre l'Hérésie d'Artémon*, mais ne mentionne pas d'auteur pour cet ouvrage. Ces fragments qui traitent de l'anti-pape Natalios, sont restés jusqu'ici tout ce que nous avons de cet écrit anonyme. Il existe cependant deux autres sources qui apportent quelque information. Théodoret (*Haer. fab.*, 2, 5) renvoie à un livre qui relate l'histoire de Natalios, et qu'il appelle « Le Petit Labyrinthe », et Photius (*Bibl. cod.*, 48) rapporte que l'auteur de la note marginale mentionnée plus haut attribue ce livre au même Gaius, prêtre de l'Eglise de Rome, qu'il tient pour l'auteur des traités *Le Labyrinthe* et *Sur l'Univers*. J. B. Lightfoot, A. Harnack, O. Bardenhewer et A. d'Alès estiment cette preuve suffisante pour attribuer le traité *Contre l'Hérésie d'Artémon* à Hippolyte de Rome. Bien que A. Puech ait exprimé des doutes sur ce point, R. H. Connolly défendit encore l'autorité d'Hippolyte en 1948. Mais Nautin a montré de façon certaine que, pour des raisons externes et internes, celui-ci n'en peut être l'auteur.

Etudes : J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers* I, 2. London, 1890, 377-380. — A. HARNACK, *Geschichte der altchristl. Literatur* II, 2. Leipzig, 1904, 224-226. — O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* II, 2^e éd. Freiburg i. B., 1914, 567-568. — A. D'ALÈS, *La théologie de saint Hippolyte*. Paris, 1906, XXXII-XXXV, 107-109. — A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne* II. Paris, 1928, 564-565. — E. SCHWARTZ, *Zwei Predigten Hippolyts*. Munich, 1936, 49-51. — H. SCHÖNE, *Ein Einbruch der antiken Logik und Textkritik in die altchristliche Theologie* : *Pisciculi. Festschrift Fr. J. Dolger darg.* Münster, 1939, 252-265. — R. H. CONNOLLY, *Eusebius*, II. E. V, 28 : JThSt 49 (1948) 73-79. — P. NAUTIN, *Notes sur le catalogue des œuvres d'Hippolyte* : RSR 34 (1947) 100-104; *idem*, *Le dossier d'Hippolyte et de Méiton*. Paris, 1953, 115-120.

c) *Sur la résurrection.*

D'après Jérôme (*De vir. ill.*, 61), Hippolyte écrivit un traité *Sur la résurrection*. La liste de la statue mentionne aussi un traité *Sur Dieu et la résurrection de la chair*. Théodoret de

Cyr conserve deux fragments de l'original grec, et Anastase le Sinaïte, un. Les Extraits en syriaque lui donnent le nom de *Sermon sur la résurrection à l'impératrice Mamea*, et l'attribuent à « saint Hippolyte, évêque et martyr ». Le traité devait contenir les réponses aux questions que l'impératrice avait posées à l'auteur au sujet de la doctrine de la résurrection.

Edition : H. ACHÉLIS, GCS I, 2 (1897) 249-253.

Traductions : S. D. F. SALMOND, ANL 9; ANF 5, 238 (fragment).

Étude : H. ACHÉLIS, *Hippolytstudien*, 189-193.

d) *L'Exhortation à Séverina.*

La statue d'Hippolyte mentionne encore une *Exhortation à Séverina*, dont il ne subsiste rien.

e) *Contre Marcion.*

Eusèbe (*Hist. eccl.*, 6, 22) et Jérôme (*De vir. ill.*, 61) connaissent un traité d'Hippolyte *Contre Marcion*. La liste de la statue ne le cite pas, mais elle donne le titre suivant : *Sur le Bien et la source du Mal*. La doctrine de Marcion traitant dans une large mesure de l'origine du bien et du mal, il est possible que Jérôme et Eusèbe fassent allusion à cet écrit. Celui-ci a totalement disparu.

f) *Sur l'Évangile de saint Jean et l'Apocalypse* (Ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως).

Ce titre figure aussi sur la liste de la statue. Le syrien Ebedjesu (*Cat. libr. omn. eccl.*, 7) connaît l'ouvrage et le nomme *Apologia pro apocalypsi et evangelio Joannis apostoli et evangelistae*. Ce traité était certainement dirigé contre les Aloges, négateurs de la doctrine du Logos. Leur chef Gaius rejetait pour cette raison l'Évangile de saint Jean ainsi que l'Apocalypse. Epiphane (*Haer.*, 51) utilise probablement le traité d'Hippolyte dans sa description des Aloges.

g) *Contre Gaius.*

Ebedjesu nous apprend encore (*Cat.*, 7) qu'Hippolyte écri-

vit un ouvrage spécial *Contre Gaius* (Κεφάλαια κατὰ Γαίον). Denys Bar Salibi (1171) en conserve cinq fragments, se rapportant tous à des passages de l'Apocalypse. Il semble donc que ce traité voulait aussi défendre l'Apocalypse. Gaius rejette plusieurs passages de ce livre pour des raisons eschatologiques, et Hippolyte les défend à l'aide d'autres sources bibliques.

Editions : J. Gwynn, Hippolytus and his « Heads against Caius » : Hermathena 6 (1888) 307-418 (Texte syriaque avec une traduction anglaise). — A. HARNACK, Die Gwynnschen Caius- und Hippolytus-Fragmente (TU 6, 3). Leipzig, 1890, 121-133 (donne une traduction allemande de la version anglaise de Gwynn). — TH. ZAHN, Geschichte des neutestamentl. Kanons 2, 2. Erlangen, 1892, 973-991 (donne une traduction allemande du texte syriaque). — H. ACHELIS, GCS 1, 2 (1897) 239-247 (traduction allemande de la totalité des sept fragments du syriaque). Cf. H. ACHELIS, Hippolytstudien 184-188.

3. LA THÉOLOGIE D'HIPPOLYTE DE ROME

Dans les pages précédentes, nous avons comparé plusieurs fois Hippolyte à son contemporain Origène. L'étendue de sa production littéraire et son amour de l'exégèse rappellent en effet ceux du grand alexandrin. La tradition veut qu'il ait été disciple d'Irénée. Il imita certainement celui-ci par son souci de réfuter les hérétiques. À plus d'un point de vue, il représente un moyen terme entre des controversistes comme Irénée et des savants du type d'Origène. Autant que nous le sachions, il ne tenta pas d'édifier comme ce dernier un système théologique. Il a moins de goût pour les problèmes scientifiques et les spéculations théologiques que pour les questions d'ordre pratique. Écrivain brillant, il abuse parfois des formules de rhétorique. On ne trouve pas chez lui la profondeur qu'on admire chez Origène. Sa connaissance de la philosophie est superficielle. Les apologistes grecs, particulièrement saint Justin, et davantage encore les auteurs alexandrins comme Clément et Origène, cherchaient à rapprocher la pensée hellénistique de la foi chrétienne. Au contraire, Hippolyte considérait la philosophie comme la source des hérésies, bien qu'il en ait subi davantage l'influence que son maître Irénée. Il fit œuvre

durable avec ses écrits canoniques et polémiques, particulièrement sa *Tradition Apostolique*.

1. Sa christologie.

La doctrine christologique d'Hippolyte est dans la ligne de celle des apologistes comme Justin, Athénagore, Théophile et Tertullien. Il définit comme eux la relation du Fils au Père dans un sens subordinationnisme. Mais son subordinationnisme est plus accentué que le leur. Non seulement il distingue comme Théophile entre le Verbe intérieur ou immanent en Dieu (λόγος ἐνδιάθετος) et le Verbe extérieur ou proféré par Dieu (λόγος προφοριστός), mais il présente la génération du Verbe comme un développement progressif en trois stades. Il enseigne que l'apparition du Logos en tant que personne n'eut lieu que plus tard, au moment et de la manière fixés par le Père :

Dieu, subsistant seul, et n'ayant en lui rien de contemporain avec lui, décida de créer le monde. Il conçut le monde en son esprit, voulut et prononça le Verbe, et créa le monde. Aussitôt celui-ci apparut, formé comme il lui plaisait. Il nous suffit de savoir qu'il n'y avait rien de contemporain avec Dieu. En dehors de Dieu, il n'y avait rien. Mais lui, tandis qu'il était seul à exister, existait cependant en pluralité. Jamais, en effet, il ne fut dépourvu de raison, de sagesse, de puissance ou de conseil. En lui existaient toutes choses, et il était le Tout. Lorsqu'il le voulut, et de la manière qu'il voulut, il manifesta son Verbe, dans les temps qu'il avait déterminés, et par celui-ci il fit toutes choses. Lorsqu'il veut, il fait, et lorsqu'il pense, il exécute, et lorsqu'il parle, il manifeste. Lorsqu'il façonne, il opère avec sagesse. Car toutes les choses créées, il les fait avec raison et sagesse — les créant en raison et les disposant en sagesse. Il le fit donc comme il lui plaisait, car il était Dieu. Il engendre le Verbe pour en faire l'auteur, le compagnon, le conseil et le constructeur des choses en formation. Il porte ce Verbe en lui-même et d'une façon (encore) invisible au monde créé. Il prononce la parole pour la première fois, et engendre (le Verbe) comme la Lumière de la Lumière. Il l'envoie au

monde, comme sa propre pensée, pour être le Seigneur du monde. Et tandis qu'auparavant il n'était visible qu'à lui seul, et invisible au monde créé, Dieu le fait maintenant visible, afin que le monde puisse le voir dans sa manifestation et obtenir le salut.

C'est ainsi qu'un autre apparut en dehors de lui. Mais, en disant *un autre* (ἕτερος), je ne veux pas laisser entendre qu'il y ait deux dieux. Il n'y a, au contraire, qu'une seule lumière de lumière, comme une seule eau de la fontaine ou un seul rayonnement du soleil. Il n'y a qu'une seule puissance, qui est dit Tout, de qui vient cette Puissance, le Verbe. Et celui-ci est la raison (λόγος) qui est entrée dans le monde et s'est manifestée comme le Fils (παῖς) de Dieu. Il est donc l'auteur de toutes choses, et lui seul tire son existence du Père. Qui soutiendrait maintenant l'introduction d'une multitude de Dieux à la suite? Tous sont muets, bien que malgré eux, lorsqu'il faut admettre le fait que l'Absolu tend vers l'unité (*Contra Noël*, 10-11).

Le temps qui précède et qui suit la création représente les deux premières phases de l'évolution du monde. La troisième est l'incarnation, qui fait du Logos le *Fils parfait* (ὁὶος τέλειος) :

Quel serait le propre Fils de Dieu, envoyé par celui-ci dans la chair, sinon le Verbe auquel il s'adresse comme à son Fils, car il devait le devenir (ou être engendré) plus tard? En s'appelant le Fils, il prend le nom commun qui évoque chez les hommes l'affection tendre. Avant l'incarnation et par lui-même à ce moment, le Seigneur n'était pas encore Fils parfait, bien qu'il fût Verbe parfait, unique engendré. La chair ne pouvait pas non plus subsister par elle-même en dehors du Verbe, car elle a sa subsistance dans le Verbe. Ainsi se manifesta alors un parfait Fils de Dieu (*Contra Noël*, 15).

Hippolyte allait donc plus loin que les Apologues. Il associait à la génération du Logos, non seulement la création du monde, mais aussi l'incarnation. Certainement, il ne saisissait pas que ce développement du Verbe en plusieurs phases dis-

tinctes introduisait dans l'essence divine un accroissement. Or la progression est incompatible avec l'immutabilité divine. Hippolyte commettait une autre erreur en faisant de la génération du Verbe un acte libre comme celui de la création et en soutenant que, si Dieu l'eût voulu, il aurait pu faire d'un homme un Dieu :

L'homme n'est ni Dieu ni ange; ne fais pas erreur. S'il avait voulu te faire Dieu, il l'aurait pu. Tu as l'exemple du Verbe. Mais, voulant te faire homme, il te fit ainsi (*Philos.*, 10, 33, 7).

Le pape Calliste avait donc raison lorsqu'il qualifiait Hippolyte et ses partisans de dithéistes ou adorateurs de deux Dieux, malgré l'amertume de celui-ci devant une telle accusation (*Philos.*, 9, 12, 4).

2. Sotériologie.

La christologie d'Hippolyte montre l'influence des Apologues et, en subit le contre-coup. Sa sotériologie, au contraire, s'inspire de la saine doctrine d'Irénée, et lui emprunte particulièrement sa théorie de la récapitulation. Hippolyte explique en différentes occasions que le Logos prit la chair d'Adam afin de renouveler l'humanité (*De Antichr.*, 4) :

Étant hors de la chair, le Verbe de Dieu prit sur lui la sainte chair (née) de la sainte Vierge, et se prépara, comme un fiancé, une robe qu'il tissa dans les souffrances de la Croix. Il voulait ainsi, unissant sa propre puissance à notre corps mortel et mêlant l'incorruptible avec le corruptible et la force avec la faiblesse, obtenir le salut de l'homme en perdition.

Prenant la chair d'Adam, le Logos rendit à l'homme l'immortalité :

Croyons, chers frères, selon la tradition des apôtres, que Dieu le Verbe descendit du ciel, (et entra) dans la sainte Vierge Marie, afin, recevant d'elle la chair, prenant aussi une âme humaine — je veux dire raisonnable — et devenant ainsi tout ce que l'homme est, à l'exception du péché,

de pouvoir sauver l'homme déchu et conférer l'immortalité à ceux qui croient en son nom (*Contra Noët*, 17).

La doctrine de la récapitulation, enseignée par Irénée, apparaît très nettement dans la sotériologie d'Hippolyte. Ce dernier écrit :

Nous savons que ce Logos reçut un corps d'une vierge et refaçonna le vieil homme dans une nouvelle création. Nous croyons qu'il passa par les différentes étapes de cette vie, afin de pouvoir servir lui-même de loi à tous les âges et, par sa présence (parmi) nous, de présenter sa propre humanité comme un idéal pour tous les hommes. Et il le fit par lui-même, afin de prouver en personne, que Dieu n'est l'auteur d'aucun mal et que l'homme a la capacité de se déterminer lui-même, c'est-à-dire qu'il est capable de vouloir et de ne pas vouloir et jouit du pouvoir de faire l'un et l'autre. Cet homme, nous savons qu'il a été formé de la pâte de notre humanité. S'il n'était pas de la même nature que nous, ce serait en vain que (Dieu) nous ordonne d'imiter le Maître. Si cet Homme différait de nous en substance, pourquoi donc (Dieu) m'imposerait-il, à moi qui suis né dans la faiblesse, des ordres semblables à ceux que celui-ci a reçus. Serait-ce agir d'une façon bonne et juste ? Mais, pour que nous ne le supposions pas différent de nous, il se soumit même à la peine, il voulut souffrir la faim, il ne refusa pas l'épreuve de la soif et se laissa aller au repos du sommeil. Il ne refusa pas la souffrance, mais se soumit à la mort, et manifesta sa résurrection (*Philos.*, 10, 33).

Ainsi, le rédempteur qui remodela le vieil homme par une nouvelle création, est lui-même vraiment homme. Mais celui qui régénérera l'homme est aussi « Dieu par dessus tout » :

Le Christ est le Dieu supérieur à tout, et il a décidé de laver le péché des êtres humains, en régénérant le vieil homme. Dès le commencement Dieu a appelé l'homme son image et a montré dans une figure son amour envers toi. Si tu obéis à ses ordres solennels et si tu deviens un disciple fidèle de celui qui est bon, tu lui seras semblable, pour autant que tu en recevras de lui l'honneur. La divinité ne

souffre aucune diminution dans la dignité de sa perfection divine. Elle te fait même Dieu pour sa gloire (*ibid.*, 34).

Hippolyte suit ici Irénée et considère la rédemption comme une déification de l'humanité.

Études : K. PREYSSING, *Διότι ἐστὶ* : ZkTh 50 (1926) 604-608. — G. JOUASSARD, Le premier-né de la Vierge chez saint Irénée et saint Hippolyte : RSR (1932) 509-532; (1933) 25-37. — H. RAHNER, Hippolyt von Rom als Zeuge für den Ausdruck *θεοτόκος* : ZkTh 59 (1935) 73-81; *idem*, Probleme der Hippolytüberlieferung : ZkTh 60 (1936) 577-590. — F. J. DÖLGER, Zum Theotokos-Namen : AC 5 (1936) 152. — B. CAPELLE, Le logos. Fils de Dieu, dans la théologie d'Hippolyte : RTAM 9 (1937) 109-124. — H. RAHNER, Flumina de ventre Christi : Bibl (1941) 269-302, 367-403. — J. BARBET, Christos Angelos (Theophaneia 3). Bonn, 1941, 68-70. — E. LENGELING, Das Heilswerk des Logos-Christos beim hl. Hippolyt von Rom. Rome, 1947. — A. GRILLMEIER, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon : CGG 1. Würzburg, 1951, 39-43.

3. L'Église.

L'ecclésiologie d'Hippolyte présente deux aspects, l'un hiérarchique et l'autre spirituel. Le premier rappelle beaucoup Irénée. Hippolyte cherche, en réfutant l'hérésie, à prouver que l'Église est le véhicule de la vérité et que la succession apostolique des évêques constitue la garantie de son enseignement.

Tandis qu'Irénée parle clairement de la maternité de l'Église (*Adv. Haer.*, 3, 38, 1; 5, 20, 2), son disciple Hippolyte, chose surprenante, ne mentionne nulle part dans ses œuvres le titre d'Église-Mère. Il suit ici la tradition romaine primitive et non la conception orientale. Le fait est encore plus étonnant, s'il est né et a reçu son éducation en Orient. On relève dans ses écrits de nombreuses références à l'Église Fiancée et Épouse du Christ (cf. plus haut, pp. 204, 207). Il donne, dans le *De Antichr.*, 61, une interprétation de l'Apocalypse 12, 1-6 où la femme revêtue du soleil est l'Église, mais l'« enfant mâle », pour lequel elle est en souffrances, ne représente pas les fidèles. C'est le Logos, et le nom de Mère n'est même pas prononcé.

Hippolyte fait erreur sur l'aspect spirituel de l'Église. Il

conçoit celle-ci comme une société composée trop exclusivement des justes (*In Dan.*, 1, 17, 5-7). Il n'accorde aucune place à ceux qui, bien que repentants, ont failli gravement dans la foi ou les mœurs. Toute sa vie fut une protestation contre une trop large « ouverture des portes ». Comme Adam fut chassé du paradis pour avoir mangé le fruit défendu, l'homme qui se précipite dans le péché est privé du Saint-Esprit, rejeté du nouvel Eden, qui est l'Eglise, et réduit à l'état terrestre (*ibid.*).

Ailleurs, Hippolyte se représente l'Eglise sous la forme d'un vaisseau faisant voile vers l'Orient et le paradis céleste, guidée par le Christ, son pilote :

La mer est le monde. L'Eglise y est comme un navire ballotté sur l'abîme. Mais il n'est pas détruit, car il possède un pilote habile, le Christ. Il porte en son milieu le trophée (élevé) au-dessus de la mort. Il emmène en effet avec lui la croix du Seigneur. Sa proue est l'Orient et sa poupe l'Occident. Sa cale est le sud et ses barres sont les deux testaments. Les cordages qui l'entourent sont l'amour du Christ, qui enserré l'Eglise. Le filet qu'il porte avec lui est le bain de la régénération, qui rénove les fidèles. L'Esprit qui vient du ciel est là et lui forme une voile splendide. C'est de lui que les fidèles reçoivent le sceau. Le navire a aussi avec lui des ancres de fer, les saints commandements du Christ lui-même, qui sont forts comme le fer. Il porte encore des marins sur la droite et sur la gauche, assis comme les saints anges, qui toujours gouvernent et défendent l'Eglise. L'échelle pour monter aux vergues est un emblème de la Passion du Christ, qui entraîne les fidèles à l'ascension du ciel. Et les huniers là-haut sur la vergue sont la compagnie des prophètes, des martyrs et des apôtres, parvenus à leur repos dans le royaume du Christ (*De Antichr.*, 59).

Il est très intéressant de remarquer combien Hippolyte insiste sur la sécurité du voyage. Les commandements du Christ, que représentent les ancres, sont « forts comme le fer ». Celui qui les brise le fait à son propre péril.

Un autre symbole, l'arche de Noé, joua un grand rôle dans la controverse avec le pape Calliste, à propos de la rémission

des péchés. C'est en fait ce désaccord qui amena Hippolyte à concevoir l'Eglise comme la « société des saints qui vivent dans la justice », la *κλησις τῶν ἀγίων* (*In Dan.*, 1, 17).

Etudes : A. HAMEL, *Der Kirchenbegriff Hippolyts*. Diss. Bonn, 1929. — C. BARDY, *La théologie de l'Eglise de saint Irénée au concile de Nicée*. Paris, 1947, 98-111. — H. RAHNER, *Navicula Petri* : ZkTh 69 (1947) 1 sq. — M. KUTRENS, *Notes dogmatiques sur l'épiscopat* : Revue eccl. Liège 36 (1949) 355-367; (1950) 9-26, 80-93. — E. PETERSON, *Das Schiff als Symbol der Kirche* : TZ 6 (1950) 77 sq. — A. HAMEL, *Die Kirche bei Hippolyt von Rom* (BFTh 2, r. 49). Gütersloh, 1951. — J. LÉCUIER, *Episcopat et presbytérat dans les écrits d'Hippolyte de Rome* : RSR 41 (1953) 30-50.

4. La rémission des péchés.

Parmi d'autres accusations contre Calliste, Hippolyte déclare dans les *Philosophoumena* (9, 12) :

L'imposteur Calliste, ayant hasardé de telles opinions (à propos du Logos), établit une école en opposition à l'Eglise (c'est-à-dire celle d'Hippolyte), adoptant le système d'enseignement dont nous venons de parler. Le premier il s'avisa d'autoriser les hommes à se livrer aux plaisirs. Il affirmait, en effet, que tous recevraient de lui le pardon de leurs péchés. Quelqu'un s'est-il laissé séduire par un autre, s'il porte le titre de chrétien, aurait-il commis n'importe quelle transgression, ils disent que le péché ne lui est pas compté, si seulement il s'attache à l'école de Calliste. Et beaucoup ont profité de cette mesure, comme si leur conscience était atteinte, alors qu'ils étaient rejetés par de nombreuses sectes. Certains d'entre eux, d'après notre sentence condamnatoire, avaient été chassés par nous énergiquement de l'Eglise (d'Hippolyte) ; ils passèrent aux partisans de Calliste, et remplirent son école. Cet homme décida qu'on ne déposerait pas un évêque coupable de péché, même de péché mortel. En son temps on commença à conserver à leur rang dans le clergé, des évêques, des prêtres et des diacres, mariés deux et trois fois. Et si quelqu'un, se trouvant dans les saints ordres, se mariait, Calliste lui permettait d'y res-

ter, comme s'il n'avait pas péché... Il prétendait que la parabole de l'ivraie était donnée aussi pour celui-ci : « Laissez l'ivraie croître avec le bon grain » (*Mat.*, 13, 30), autrement dit, que les membres de l'Église qui sont coupables de péché, y restent. Il affirmait encore que l'arche de Noé fut construite de manière à symboliser l'Église. Il y avait des chiens et des loups, des corbeaux et toutes sortes d'êtres purs et impurs. Il prétendait donc que le cas de l'Église est analogue... Il autorisait les femmes non mariées et brûlant de passion, ou celles qui n'étaient pas disposées à perdre leur rang dans un mariage légal, à se chercher un compagnon de lit, de condition servile ou libre. Il admettait qu'une femme, non mariée légalement, puisse considérer un tel compagnon comme mari. C'est pourquoi des femmes, réputées bonnes chrétiennes, commencèrent à recourir aux drogues stérilisantes et à se ceindre le corps, de manière à rejeter le fruit de la conception. Elles ne voulaient pas accepter un enfant d'un esclave ou de quelque compagnon méprisable, à cause de leur famille ou de l'excès de leurs richesses. Voyez avec quelle impiété ce dévoyé a agi. Il a introduit en même temps l'adultère et le meurtre ! Et eux cependant, après de pareilles audaces, abandonnant toute pudeur, prétendent s'appeler une Église Catholique.

L'amertume et la passion de ces accusations rendent difficile de distinguer de la fausseté totale, les faits déformés par une interprétation perfide. Tertullien parle (*De pudicitia* 1, 6) d'un édit du « Pontifex Maximus », remettant, après pénitence, les crimes d'adultère et de fornication. Il n'est pas certain pourtant qu'Hippolyte vise ici cette décision. Il cherche à expliquer pourquoi l'« école de Calliste » a exercé un tel pouvoir de séduction, tandis que le nombre de ses disciples est resté si infime. Il met en avant ce qu'il qualifie le relâchement de son antagoniste. Il l'oppose à ses propres principes, dont l'austérité est plus grande. Dans cette perspective, le passage ne traite plus à proprement parler de la question disciplinaire de l'expiation des péchés ni de leur absolution consécutive. Il veut prouver simplement que Calliste fait peu de cas des péchés

et manque à son devoir qui est de renforcer les sanctions ecclésiastiques. Hippolyte accuse le pontife d'ouvrir son « école » à tous, même aux plus grands pécheurs. Il lui reproche d'invoquer, pour justifier sa conduite, la parabole de l'ivraie et du bon grain et la figure de l'arche de Noé, où entraient des animaux purs et impurs. Il demande, autrement dit, une sévérité plus grande dans les cas d'impureté, à propos des évêques coupables et pour l'admission aux ordres des candidats mariés plus d'une fois. Il nie encore la validité des mariages entre femmes libres et esclaves. On ne trouve pas un mot à l'encontre du pouvoir que possède l'Église de remettre les péchés après la soumission à la pénitence. La *Tradition Apostolique* lui reconnaît positivement cette autorité. La prière de consécration d'un évêque déclare :

Accordez, Père qui connaissez les cœurs, à votre serviteur que vous avez élu à l'épiscopat... qu'il ait le pouvoir « de remettre les péchés » (*facultatem remittendi peccata*), en vertu de l'Esprit du souverain sacerdoce, selon votre commandement ; qu'il « distribue les parts » suivant votre ordre et qu'il « délie tout lien » (*solvendi omne vinculum iniquitatis*) en vertu du pouvoir que vous avez donné aux apôtres (*Tradition Apostolique*, 3).

D'après ce texte, le pouvoir d'absoudre est sans restriction. Si Hippolyte donne cette prière comme une tradition apostolique, c'est qu'il a dû lui-même reconnaître cette autorité à l'Église.

Il est extrêmement difficile de savoir ce qu'Hippolyte entend par les mots : « Il fut le premier à pardonner les péchés d'impureté. » Puisqu'il voulait stigmatiser son adversaire, il dut choisir son point d'attaque avec précaution, comme le montre bien l'étroitesse avec laquelle il réagit devant une des plus grandes réalisations du pontificat de Calliste, et la déformation mesquine qu'il lui fait subir. L'empire romain dressait une barrière infranchissable entre esclaves et hommes libres. Il interdisait rigoureusement tout mariage entre eux. Prohibés déjà par les lois Julia et Papia, ces mariages furent déclarés nuls et non avenue par les empereurs Marc et Commode, et réduits au niveau de concubinage. Défiant les préjugés populaires de son

époque, Calliste accorda la sanction ecclésiastique à de telles unions entre chrétiens. Son geste représente un événement d'une importance historique. Par le fait qu'elle bénissait ces mariages, l'Eglise brisait la barrière entre les classes de la société et traitait sur un pied d'égalité leurs membres respectifs. Elle fit ainsi un pas audacieux vers l'abolition de l'esclavage. L'innovation étonnante de Calliste témoigne du progrès social promu par l'Eglise dans l'empire romain. L'injustice et la mauvaise foi d'Hippolyte se révèlent dans l'attitude qu'il prend devant ce geste magnifique. Il n'y voit pas autre chose que l'occasion pour lui, en soulignant les abus liés inévitablement à de telles innovations, de lancer contre Calliste l'accusation venimeuse d'encourager l'adultère et le crime.

Études : Voir la bibliographie donnée pour le *De pudicitia* de Tertullien, plus loin, pp. 372 et sq. — E. ROLFFS, Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallist (TU 11). Leipzig, 1894. — K. PREYSING, Zwei offizielle Entscheidungen des römischen Stuhles um die Wende des 2. Jahrhunderts : ZkTh 41 (1917) 595 sq.; 42 (1918) 177-186; 43 (1919) 358-362. — P. GALTIER, L'Eglise et la rémission des péchés. Paris, 1932, 141-183; *idem*, RHE (1927) 465-488; (1928) 41-51. — A. DONINI, Ippolito di Roma. Rome, 1925, 185 sq.; *idem*, RR (1925) 56-71. — K. PREYSING, ZkTh 50 (1926) 143-150. — R. POSCHMANN, Paenitentia secunda. Bonn, 1940, 348-367. — J. GROTZ, Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vor-nicänischen Kirche. Freiburg, 1955, 392-396.

LE FRAGMENT DE MURATORI

On attribue encore à Hippolyte de Rome le document connu sous le nom de *Fragment de Muratori*. Ce texte contient la liste la plus ancienne des écrits du Nouveau Testament reçus comme inspirés. Il a, par conséquent, la plus grande importance pour l'histoire du Canon. Le document fut découvert et publié en 1740 par L. A. Muratori, d'après un manuscrit du VIII^e siècle, appartenant à la Bibliothèque ambrosienne de Milan. Son latin est incorrect et son orthographe défectueuse. Quatre fragments du même texte furent trouvés dans des codices du onzième et douzième siècles, au Mont Cassin. Le manuscrit de la Bibliothèque ambrosienne avait appartenu à l'origine à l'ancien monastère de Bobbio. Mutilé au début et

à la fin, il commence au milieu d'une phrase se rapportant à l'Évangile de Marc, et comprend en tout quatre-vingt-cinq lignes. Il ne se contente pas d'énumérer les différents livres, mais il affirme leur origine apostolique et ajoute d'autres détails au sujet de leur autorité et de leur canonicité, surtout à propos de l'Évangile de saint Jean. Après les évangiles, la liste nomme les Actes des Apôtres, treize épîtres de saint Paul, les épîtres de saint Jean et de saint Jude, et deux apocalypses, l'une de Jean et l'autre de Pierre. L'Épître aux Hébreux, ainsi que les épîtres de saint Jacques et de saint Pierre, ne sont pas mentionnées. Les autres épîtres de saint Paul, par exemple celles aux Laodicéens et aux Alexandrins, sont qualifiées d'hérétiques : « Il y a aussi en circulation une épître aux Laodicéens, une autre aux Alexandrins, fabriquées sous le nom de Paul en faveur de l'hérésie de Marcion, et un certain nombre d'autres qui ne peuvent être reçues dans l'Eglise catholique, car il ne convient pas de mêler le fiel et le miel » (3). Il est intéressant de constater la présence, dans ce très ancien canon du Nouveau Testament, du livre de la Sagesse, « composé par les amis de Salomon ». L'*Apocalypse de Pierre* (cf. vol. 1, p. 164, etc.) est mentionnée après celle de Jean, mais avec une certaine restriction : « bien que quelques-uns parmi nous ne veulent pas qu'on la lise publiquement dans l'Eglise ». Cette note suppose que ce livre avait des adversaires. Le document recommande la lecture privée du *Pasteur d'Hermas* (cf. vol. 1, p. 107, etc.), mais ne le reçoit pas comme inspiré, car il appartient à la période post-apostolique : « Quant au *Pasteur*, il a été composé tout récemment, à notre époque, dans la ville de Rome; et c'est pourquoi il faut le lire, mais non point publiquement dans l'Eglise, ni parmi les prophètes, dont le nombre est complet, ni parmi les apôtres jusqu'à la fin des temps » (4). Enfin, l'auteur rejette plusieurs ouvrages hérétiques : « Des (écrits) d'Arsinoüs, appelé aussi Valentin, ou de Miltiade, nous ne recevons rien du tout. (Sont rejetés) aussi ceux qui écrivirent le nouveau Livre des Psaumes en faveur de Marcion, ainsi que Basilide et le fondateur des Cataphrygiens asiatiques » (4).

Le passage concernant le *Pasteur d'Hermas* suppose que la compilation du *Canon de Muratori* suivit de près le pontificat

de Pie (142-155), et eut lieu probablement avant la fin du second siècle. On admet généralement son origine romaine, comme le suggère la mention de « la ville ». Il ne peut être considéré cependant comme un document officiel, engageant la responsabilité de l'Eglise de Rome, comme l'a soutenu A. von Harnack. H. Koch a montré que trop de raisons allaient contre une telle conclusion.

On discute encore pour savoir si ce document fut composé en grec ou en latin. J. B. Lightfoot et beaucoup d'autres avec lui ont soutenu la première hypothèse. Ils considèrent le texte comme une simple traduction plutôt maladroite, mais littérale, qui se serait corrompue au cours de la transmission. Ils donnent comme raison le fait que la littérature de l'Eglise romaine était encore grecque à cette époque, comme le montre l'exemple d'Hippolyte. Ils font remarquer aussi la facture et la liaison tout à fait grecques des phrases. Mais les recherches récentes de C. Mohrmann ont démontré que le passage du grec au latin commença dans la communauté chrétienne de Rome vers le milieu du second siècle, et qu'il existait déjà à cette époque des versions latines de l'Ancien Testament. L'hypothèse d'un original grec conserve cependant sa possibilité, car le jeu de mots : *sci enim cum melle misceri non congruit* ne suffirait pas à prouver la position contraire.

En l'absence de toute preuve définitive, nous ne pouvons attribuer le fragment avec certitude à aucun auteur déterminé. J. B. Lightfoot a défendu avec force l'autorité d'Hippolyte de Rome. Th. H. Robinson, Th. Zahn, N. Bonwetsch, M. J. Lagrange partagent la même opinion. Si l'on considère l'époque de la composition, ce serait une des premières œuvres d'Hippolyte, et nous pouvons la lui attribuer avec plus de chances qu'à aucun des auteurs dont les noms ont été avancés, comme Clément d'Alexandrie, Méliton de Sardes et Polycrate d'Éphèse.

Editions : L. A. MURATORI, *Antiquitates Italicae medii aevi* 3, Milan, 1740, 851-854. — S. P. TREGGLES, *Canon Muratorianus. The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament*, Oxford, 1867, 8. — E. S. BECHTOLD, *The Codex Muratorianus* : JThSt 8 (1907) 537-545. — G. RAUSCHEN, *Monumenta minora saeculi secundi* (EP 3) 2^e éd. Bonn, 1914, 21-34. — H. LUTZMANN, *Das Muratorische Fragment und die monarchianischen*

Prologe zu den Evangelien (KT 1) 4^e éd. Bonn, 1933. — M. J. LAGRANGE, *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament*, Paris, 1933, 68-70. — H. LACLERQ, *Muratorianum* : DAI, 12 (1935) 549-555 avec cliché photographique. — A. SCHAEFER-M. MEINERTZ, *Einleitung in das Neue Testament*, 5^e éd. Paderborn, 1949, Anhang II, 410-414.

Traductions : Françaises : M. J. LAGRANGE, *loc. cit.* 71-74; *idem*, *Le Canon d'Hippolyte et le fragment de Muratori* : RBibl 42 (1933) 173-176.

Anglaises : ANL 9, 2, 159 sq. — B. J. KINN, *Documents Illustrative of the History of the Church*, vol. 1 (SPCK), London New York, 1938, 166-168. — Allemande : E. HENNERKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2^e éd. Tübingen, 1924, 135 sq.

Études : J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, Part I, vol. 2, London and New York, 1890, 405-413. — A. HARNACK, *Exzerpte aus dem Muratorischen Fragment* (saec. XI et XII) : ThLZ (1898) 131-134; *idem*, *Zum Muratorischen Fragment* (TU 20, 3), Leipzig, 1900. — Th. ZAHN, *Geschichte des neutest. Kanons* 2, 1, Erlangen, 1890, 1-143. — Th. H. ROBINSON, *The Authorship of the Muratorian Canon* : *The Expositor*, Ser. 7, vol. 1 (1906) 481-495. — C. ERBES, *Die Zeit des Muratorischen Fragmentes* : ZKG 35 (1914) 331-362. — Th. ZAHN, *Miscellanea* : H. Hippolytus, *der Verfasser des Muratorischen Kanons* : NKZ 33 (1922) 417-436. — G. N. BOYWERSCH, *Hippolytisches* : NGWG (1923) 27 sq., 63 sq. — A. v. HARNACK, ZNW (1925) 1-16; (1926) 154-160; *idem*, *Ueber den Verfasser und den literarischen Charakter des Muratorischen Fragments* : ZNW (1925) 1-16. — M. J. LAGRANGE, *L'auteur du Canon de Muratori* : RBibl 35 (1926) 83-88; *idem*, *Le canon d'Hippolyte et le fragment de Muratori* : RBibl 42 (1933) 161-186; *idem*, *Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament*, Paris, 1933, 66-84. — A. DEXINI, *Il Canone Muratoriano* : *Ricerche religiose* 2 (1926) 127-138. — S. RITTER, *Il frammento Muratoriano* : RAC (1926) 215-268. — H. KOCH, *Zu A. v. Harnacks Beweis für den amtlichen römischen Ursprung des Muratorischen Fragments* : ZNW 25 (1926) 154-160. — G. ROHDE, *Zur Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jahrhundert*, 1937, 112-114. — FAURE, *Z. syst. Theol.* 19, 143-149. — H. LACLERQ, DAI, 12, 543-560. — J. SCHMIDT, LThK 7, 382 sq. — M. MEINERTZ, *Einleitung in das Neue Testament*, 5^e éd. Paderborn, 1949, 336-338.

LES ANCIENS PROLOGUES AUX ÉVANGILES ET AUX ÉPÎTRES DE SAINT PAUL.

Un grand nombre de manuscrits de la Vulgate contiennent des prologues aux différents livres de la Bible, donnant des détails sur leurs auteurs respectifs, leur importance, leurs caractéristiques et quelquefois leur occasion et leur histoire

Ces introductions, appelées aussi *praefationes* ou *argumenta* sont l'œuvre d'écrivains généralement inconnus et pour la plupart tardifs. Cependant, trois groupes méritent d'être mentionnés ici.

1. Les prologues anti-marcionites aux Évangiles.

Les plus anciens prologues aux Évangiles sont l'œuvre d'un auteur anti-marcionite. Ils doivent être assignés à une époque suivant de près la crise marcionite et qui se situe approximativement entre 160 et 180, selon D. de Bruyne et A. von Harnack. Ils furent composés probablement à Rome, en grec, mais traduits en Afrique à la fin du troisième siècle, pour une nouvelle édition de l'ancienne traduction latine des évangiles. Ils présentent un grand intérêt historique, car ils révèlent la tradition de l'Église primitive sur les auteurs des Évangiles. Malheureusement, le prologue de l'Évangile de Matthieu est perdu. Cette disparition semble remonter à une date très reculée. Seule nous est parvenue dans l'original grec l'introduction à l'Évangile de Luc. Quant à celles de Marc et de Jean, elles sont conservées en latin, avec celle de Luc. Récemment, E. Gutwenger a mis en doute la thèse de de Bruyne et de Harnack. Comme il le fait observer, elle suppose admis que ces trois prologues sortent de la même plume. Mais cette position est difficile à conserver lorsque l'on considère leur différence de longueur et de contenu, et la diversité de leur ton et de leur atmosphère. Nous devons donc conclure à la nécessité de chercher l'origine et la date de chaque prologue par des voies distinctes.

Ce travail a été fait par R. G. Heard. Cet auteur en arrive à la conclusion qu'à l'origine les prologues étaient isolés. Les prologues à Marc et Luc peuvent avoir été réunis avant qu'on leur joigne le prologue postérieur à Jean. Le prologue à Marc reflète dans une large mesure la tradition de l'Évangile telle qu'elle était connue en Occident vers la fin du second siècle, tandis que sa description de l'évangéliste peut être fondée sur un souvenir authentique. Le prologue à Luc, destiné dans sa forme actuelle à servir de prologue à une copie de Luc circulant séparément, contient une phrase tirée d'Iré-

née, et remonte au troisième siècle ou au début du quatrième. Son premier paragraphe, qui peut représenter une forme primitive du prologue, contient des renseignements recevables sur Luc et est un témoin important de la vérité de la tradition qui fait de celui-ci l'auteur du troisième Évangile. L'opinion de R. M. Grant voulant que le prologue à Luc fût « la réponse de l'Église catholique à Marcion » ne peut être soutenue en l'absence de toute référence spécifique à Marcion. Le prologue à Jean date du cinquième ou sixième siècle et son contenu est dépourvu de valeur historique. Il est probable que les prologues à Marc et Jean, comme celui à Luc, furent composés à l'origine en grec.

Éditions : D. DE BRUYNE, Les plus anciens prologues latins des Évangiles : RB 40 (1928) 193-214. — A. V. HARNACK, Die ältesten Evangelien-Prologe und die Bildung des Neuen Testaments : SAB Phil.-histor. Klasse 24 (1928) 322-341. — K. TH. SCHÄFER, Einleitung in das Neue Testament, 2^e éd. Bonn, 1952, 2^e.

Études : D. DE BRUYNE, *loc. cit.* Cf. M.-J. LAGRANGE, RBibl (1929) 115-121. — D. DE BRUYNE, RB, 1929, Bull. 2 n. 22. — A. V. HARNACK, *loc. cit.* — B. W. BACON, The Anti-Marcionite Prologue to John : JBL 49 (1930) 43-54. — R. EISLER, La ponctuation du prologue antimarcionite à l'Évangile selon Jean : RPh 4 (1930) 350-371. — W. F. HOWARD, The Anti-Marcionite Prologues to the Gospels : Exp T 47 (1935-1936) 534-538. — R. M. GRANT, The Oldest Gospel Prologues : AThR (1941) 231-245. — R. GUTWENGER, The Anti-Marcionite Prologues : TS 7 (1946) 393-400. — R. G. HEARD, The Old Gospel Prologues : JThSt N. S. 6 (1955) 1-16.

2. Les prologues monarchiens aux Évangiles.

Il existe une série d'introductions plus étendues aux Évangiles, dites prologues monarchiens. On les fait habituellement remonter à la première moitié du troisième siècle. Selon P. Corssen, ils furent composés à Rome, trente ans environ après le *Fragment de Muratori*, dans des cercles monarchiens. Bien qu'ils utilisent des sources grecques, leur langue originale est le latin. Corssen croit qu'ils contribuent à prouver le caractère monarchien de l'enseignement officiel de Rome à la date mentionnée plus haut. Son hypothèse d'une origine monarchienne n'a cependant jamais paru très sérieuse. Elle fut

abandonnée lorsque J. Chapman et E. Ch. Babut rapprochèrent ces prologues plutôt de l'Espagne. On pense actuellement qu'ils furent composés à la fin du quatrième siècle ou au début du cinquième, par quelque auteur priscillianiste.

Editions : J. WORDSWORTH-H. J. WHITE, *Novum Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, Latine. Oxford, 1898, 15-17, 171-173, 269-271, 485-487. — H. LIETZMANN, *Das Muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien* (KT 1), 4^e éd. Bonn, 1933, 12-16.

Traduction : Allemande : E. HENSELKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2^e éd. Tübingen, 1924, 136-137.

Études : E. V. DOBSCHÜTZ, *Studien zur Textkritik der Vulgata*, Leipzig, 1894, 65-119. — P. CORSSSEN, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien* (TU 15, 1), Leipzig, 1896. — J. CHAPMAN, *Notes on the Early History of the Vulgate Gospels*, Oxford, 1908, 217-288. — E. CH. BABUT, *Priscillien et le Priscillianisme* : BEHE 169 (Paris, 1909) 294-308. — K. VOLLERS-E. V. DOBSCHÜTZ, *Ein spanisch-arabisches Evangelien-fragment* : ZDMG 56 (1902) 633-648. — F. LOORS, *Theophilus von Antiochien Adv. Marcionem und die andern theologischen Quellen bei Irenaeus* (TU 46, 2), Leipzig, 1930, 158 note 1, 161 note 2. — A. BAUMSTARK, *Liturgischer Nachhall der « monarchianischen » Evangelienprologe* : JL 12 (1932) 194-197. — A. DOLD, *Zentralblatt für Bibliothekswissenschaft* (1935) 125 sq. — F. TAESCHNER, *Die monarchianischen Prologe zu den vier Evangelien in der spanisch-arabischen Bibelübersetzung des Isaak-Velasquez nach der Münchener Handschrift Cod. arab. 238* : OC 7 (1935) 80-99.

3. Les prologues aux Épîtres de saint Paul.

Les courts prologues aux écrits de saint Paul ne sont pas de la même main. D'après de Bruyne, ceux des lettres pastorales sont l'œuvre de l'auteur romain des anciennes introductions aux Évangiles. Cette conclusion appelle évidemment une modification en réponse aux objections de Gutwenger citées plus haut. Au contraire, les prologues des autres épîtres (à l'exception de l'Épître aux Hébreux, dont l'introduction fut ajoutée beaucoup plus tard), sont, d'après le même de Bruyne, de la main de Marcion ou d'un de ses collaborateurs.

Editions : D. DE BRUYNE, *Prologues bibliques d'origine marcionite* : RB 24 (1907) 1-16. — P. CORSSSEN, *Zur Ueberlieferungsgeschichte des Römerbriefes* : ZNW 8 (1909) 1-45, 97-102. — K. TH. SCHÄFER, *Einleitung in das Neue Testament*, Bonn, 1938, 1^{er}.

Études : D. DE BRUYNE, *loc. cit.* — P. CORSSSEN, *loc. cit.* — W. MUNDLE,

Die Herkunft der marcionistischen Prologe zu den paulinischen Briefen : ZNW (1925) 56-77. — A. V. HARNACK, *Der marcionistische Ursprung der ältesten Vulgata-Prologe zu den Paulusbriefen* : ZNW (1925) 204-217; (1926) 160-162. — D. DE BRUYNE, RB (1925) Bull. I, 187-188. — M.-J. LAGRANGE, *Les prologues prétendus marcionites* : RBibl 35 (1935) 161-173. — G. BARDY, *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1948, 105 sq.

NOVATIEN

La théologie du Logos, dont Hippolyte se fit le représentant, n'encourut pas de condamnation formelle. A la génération suivante, elle fut professée ouvertement par le prêtre romain Novatien. Celui-ci, d'après l'historien Philostorge (*Hist. eccl.*, 8, 15) était d'origine phrygienne, mais ce témoignage reste douteux. Dans une lettre adressée à l'évêque Fabius d'Antioche, le pape Corneille affirme que Novatien reçut le baptême tandis qu'il était gravement malade, mais qu'il ne fut jamais confirmé :

Le point de départ de sa croyance est Satan, qui est venu en lui et a habité en lui un temps notable. Il a été secouru par les exorcistes lorsqu'il est tombé dans une maladie grave, et pensant presque mourir, dans le lit même où il était couché, il a reçu le baptême par infusion, s'il faut dire qu'un pareil homme l'a reçu. Cependant, après avoir échappé à la maladie, il n'a même pas obtenu les autres (cérémonies), auxquelles il faut participer selon la règle de l'Eglise et il n'a pas reçu le sceau de l'évêque : n'ayant pas obtenu tout cela, comment aurait-il obtenu l'Esprit-Saint? (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 6, 43, 14-15).

Son évêque l'ordonna cependant, mais non sans soulever une vive opposition :

Il avait été honoré du sacerdoce selon la grâce de l'évêque qui lui avait imposé les mains pour lui donner rang parmi les prêtres, malgré l'opposition de tout le clergé et même d'un grand nombre de laïques, car il n'était pas permis à celui qui a reçu le baptême par infusion dans son lit, à cause d'une maladie, comme lui, d'être promu à quel-

que ordre du clergé, mais l'évêque avait demandé qu'il lui fût permis d'ordonner seulement cet homme (*ibid.*, 6, 43, 17).

Bien que Corneille stigmatise « la méchanceté et la duplicité qui étaient en lui, ses faux serments, ses mensonges, son caractère insociable, son amitié de loup », et aille jusqu'à le traiter de « bête fourbe et méchante » (*ibid.*, 6, 43, 6), Novatien semble avoir été un personnage de haut rang. Il occupait en effet vers 250 une situation influente dans le clergé romain. La correspondance de saint Cyprien contient deux lettres (*Épist.*, 30, 36) adressées à l'évêque de Carthage en réponse à des questions sur le cas des apostats (*lapsi*), qui furent rédigées pendant la longue vacance du Siège apostolique avant l'élection de Corneille. Elles sont envoyées au nom « des prêtres et des diacres résidant à Rome », mais leur auteur est Novatien. Cyprien l'atteste (*Épist.*, 4, 5) pour la première, et le contenu comme le style le prouvent pour la seconde. Ces deux lettres se distinguent par l'éclat et le poli du style et par la profondeur et la modération de la pensée. L'Épître 30 affirme que l'Église de Rome partage entièrement l'avis de l'évêque de Carthage sur le maintien de la discipline ecclésiastique à l'égard de ceux qui ont apostasié au temps de la persécution. Elle ne veut pas trancher le problème de leur réconciliation avant l'élection d'un nouvel évêque. Il ne faut accorder l'absolution qu'au cas où la mort serait imminente :

Désirant en ces questions garder la modération de cette voie moyenne, nous avons jugé depuis longtemps nous-mêmes, et beaucoup avec nous, et des évêques voisins que nous avons pu atteindre, comme d'autres plus éloignés, mais que l'ardeur de la persécution a amenés d'autres provinces, qu'il ne fallait rien faire de nouveau avant la désignation d'un évêque. Mais nous croyons qu'il faut apporter de la modération dans les mesures à prendre à l'égard des *lapsi* : ainsi, dans l'intervalle, tandis que le don d'un évêque nous est encore refusé par Dieu, il vaut mieux tenir en suspens la cause de ceux qui peuvent supporter les délais. Quant à ceux dont la mort est imminente et qui ne peuvent souffrir l'imposition d'un délai, s'ils se sont re-

pentis et ont affirmé maintes fois le regret de leurs fautes, si, dans les larmes, les gémissements et les lamentations, ils ont donné les signes d'un esprit profondément et vraiment pénitent, quand il ne leur reste, autant qu'un homme puisse dire, aucun espoir de survivre, qu'on leur apporte alors un secours prudent et diligent. Dieu lui-même sait comment il les traitera et de quelle manière il regardera la balance de son jugement. Quant à nous, veillons bien à ce qu'aucun impie ne loue la douceur de notre libéralité et aucun véritable pénitent n'accuse notre sévérité d'être cruelle (30, 8).

Il semble que Novatien avait désiré devenir évêque de Rome. Lorsque Corneille fut élu en 251 et fit preuve d'indulgence dans la réconciliation des *lapsi*, Novatien changea complètement d'attitude. Il demanda que les apostats fussent excommuniés pour toujours et se dressa lui-même comme le champion d'un rigorisme intransigeant. Il chercha trois évêques « dans une petite localité insignifiante d'Italie... Lorsqu'arrivèrent ces hommes trop simples pour les machinations des méchants et pour leurs ruses, ainsi que nous venons de le dire, ils furent enfermés par quelques individus semblables à lui qu'il avait effrayés ; et à la dixième heure, alors qu'ils étaient enivrés et alourdis par la boisson, il les obligea, par force, à lui donner l'épiscopat par une imposition des mains simulée et vaine : cet épiscopat, il le revendique par ruse et par fourberie, alors qu'il ne lui appartient pas » (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 6, 43, 9). Le schisme novatianiste ne prit donc pas sa source, semble-t-il, dans des divergences doctrinales, mais dans un conflit personnel. Novatien n'avait à l'origine aucune opinion particulière sur la pénitence. Mais, une fois le schisme organisé, il se trouva entraîné inévitablement à prendre une attitude et des principes opposés à ceux de Corneille sur cette question brûlante. Le novatianisme devint une secte importante. L'évêque Denys d'Alexandrie adressa vainement une lettre à Novatien pour l'engager à revenir dans l'Église (voir plus haut, p. 129). Le parti de Novatien se répandit jusqu'en Espagne à l'Occident et en Syrie à l'Orient, et dura plusieurs siècles. Eusèbe rapporte (*Hist. eccl.*, 6, 43, 1) qu'en Orient, les

disciples de Novatien « s'appelaient eux-mêmes les purs (καθαροί) ». Ils furent excommuniés par un synode tenu à Rome, qui résolut la question des lapsi :

A son sujet, un très grand concile fut assemblé à Rome : il comptait soixante évêques, encore un plus grand nombre de prêtres et de diacres ; dans les provinces, les pasteurs examinèrent en particulier, dans chaque contrée, ce qu'il fallait faire et une décision fut établie par tous : Novat, en même temps que ceux qui s'étaient soulevés avec lui et qui décidaient de s'associer à l'opinion antifraternelle et tout à fait inhumaine de cet homme, étaient considérés comme étrangers à l'Eglise : quant à ceux des frères qui étaient tombés dans le malheur, il fallait les soigner et les guérir par le remède de la pénitence (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 6, 43, 2).

On ne sait rien de la vie de Novatien après ces événements. Des indications dans ses écrits permettent de dater ceux-ci de la persécution de Gallus ou de Valérien, lorsqu'il se fut séparé de ses disciples romains. Socrate (*Hist. eccl.*, 4, 28) est le premier à dire qu'il mourut victime de la persécution de Valérien. Euloge, évêque d'Alexandrie, vit au sixième siècle des actes du martyre de Novatien. Il les décrit comme une composition fictive ne présentant aucune valeur. Le Martyrologe de Jérôme nomme un certain Novatien, sans autre titre, parmi les martyrs romains du 29 juin. De plus, on trouva en 1932, dans un cimetière découvert récemment près de Saint-Laurent à Rome, une tombe richement décorée. L'inscription, peinte en lettres rouges et bien conservée, se lit :

NOVATIANO BEATISSIMO
MARTYRI GAUDENTIUS DIAC

C'est la sépulture authentique d'un certain Novatien vénéré comme martyr, dont le diacre Gaudentius embellit la tombe. Il y a des chances que nous possédions ici le lieu où fut enseveli notre hérétique, bien qu'il soit étrange que Novatien ne reçoive pas le titre d'évêque dans l'inscription.

Novatien avait une personnalité très marquée. S'il manquait de fermeté de caractère, il était doué par contre de grands ta-

lents. Sa culture était étendue. Il avait bien étudié la philosophie stoïcienne (Cyprien, *Epist.*, 55, 24) et était maître en rhétorique. Son style montre l'influence de Virgile. Ne le connaissant que par ses adversaires, il nous faut recevoir ce qu'on dit à son sujet avec certaines réserves. Fabien dut avoir ses raisons de l'ordonner malgré une forte opposition. L'auteur du traité *Ad Novatianum* affirme (ch. 1) qu'il aurait pu devenir « un vase précieux », s'il était resté dans l'Eglise. Son adversaire lui-même, le pape Corneille, dans sa lettre à l'évêque Fabius d'Antioche (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 6, 43), l'appelle « un homme très brillant », « ce personnage d'une haute distinction » (7), « ce dogmatiseur, ce protecteur de la science ecclésiastique » (8), « ce vengeur de l'Evangile » (11). Corneille s'exprime ici sur un ton sarcastique. Ses paroles attestent néanmoins la réputation de Novatien. Le fait qu'il présente Novatien comme « épris d'une autre philosophie » (16) nous intéresse. Novatien semble avoir été effectivement un stoïcien chrétien. Ses œuvres trahissent en plusieurs occasions l'influence de cette philosophie. C'est lui aussi le premier théologien de Rome qui publia en latin. Il se trouve ainsi l'un des fondateurs de la théologie romaine. Il écrit dans une langue cultivée, avec un style très étudié, mais toujours clair et serein.

Etudes : E. AMANN, Novatien et novatianisme : DFC 11, 815-849. — H. KOCH, PWK 17, 1138-1156. — V. AMMUNDSEN, Novatianus og Novatianismen. Copenhagen, 1901. — FR. TORM, En kritisk Fremstilling af Novatianus' liv og Forfatternivirksomhed. Copenhagen, 1901. — J. O. ANDERSEN, Novatian. Copenhagen, 1901. — H. JORDAN, Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians. Leipzig, 1902. — A. D'ALÈS, Le corpus de Novatien : RSR 10 (1919) 293 sq. — H. KOCH, Cyprianische Untersuchungen. Bonn, 1926, 117-131, 270-275, 475 sq., 485. — F. J. DÖLGER, Die Taufe des Novatian : AC 2 (1930) 258-267. — A. BAUMSTARK, Die Evangelienzitate Novatians und das Diatessaron : OC 27 (1930) 1-14. — J. STELZENBERGER, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Munich, 1933, 262-264, 465-467. — H. KOCH, Novaziano, Cipriano e Plinio il Giovane : Religio 11 (1935) 321-332; *idem*, Il martire Novaziano : Religio 14 (1938) 192-198. — F. J. DÖLGER, Zum Oikiskos des Novatianus. Klausnerhäuschen oder Versteck? : AC 6 (1940) 61-64. — A. FERRUA, Novaziano martire : CC (1944) 4, 232-239.

Pour l'inscription, voir : E. JOST, Cimitero al viale Regina Margherita : RAC 10 (1933) 213-217. — P. SYGER, Die römischen Katakomben. Ber-

lin, 1933, 194 sq. — L. C. MONTBERG, Osservazioni storico-critiche sulla iscrizione tombale di Novaziano : *EL* 51 (1937) 242-249. — D. VAN DER EYDE, L'inscription sépulcrale de Novatien : *RHE* 33 (1937) 792-794. — J. P. KIRSCH, *The Catacombs of Rome*, 1946, 101 sq.

I. SES ÉCRITS

Saint Jérôme rapporte (*De vir. ill.*, 70) que Novatien « écrivit *Sur la Pâque*, *Sur le Sabbat*, *Sur la circoncision*, *Sur le Sacerdoce*, *Sur la prière*, *Sur les aliments des Juifs*, *Sur le zèle*, *Sur Attale* et bien d'autres sujets. Il composa particulièrement un important ouvrage *Sur la Trinité* ». Deux de ces écrits nous sont parvenus dans les œuvres de Tertullien ; deux autres, non mentionnés sur la liste précédente, ont été découverts dans l'héritage littéraire de Cyprien.

1. *Sur la Trinité (De trinitate)*.

Ce traité est probablement antérieur à 250 et représente la première contribution importante à la théologie parue à Rome en langue latine. Jérôme le considère comme « une sorte d'építome de l'œuvre de Tertullien » (*De vir. ill.*, 70). Il fait certainement allusion ici à l'*Adversus Praxean*, qui défend la doctrine trinitaire, mais il commet une grave erreur et sous-estime considérablement Novatien. Composé en prose poétique, remarquable pour sa forme et son contenu, le *De trinitate* est l'œuvre la meilleure et la plus étendue de Novatien, celle qui lui a valu sa réputation de théologien. Ce traité conservé intégralement, d'une riche argumentation biblique, et d'une influence durable, soutient la comparaison avec les *Premiers Principes* d'Origène, bien que la théologie plus sobre de l'Occident soit loin de posséder l'envergure de la spéculation alexandrine. Novatien résume de façon classique la doctrine trinitaire développée par Théophile d'Antioche, Irénée, Hippolyte et Tertullien. Il ne manque cependant pas d'originalité ni d'indépendance. En fait, la manière dont il traite ce sujet s'avère bien plus exacte et systématique, bien plus étendue et complète qu'elle ne le fut dans aucun essai antérieur.

Bien que le mot Trinité (*trinitas*) n'apparaisse pas, l'ouvrage

tout entier traite de ce dogme. Il se base sur l'ancien Symbole romain et prend ainsi la forme d'un exposé des trois principaux articles du Credo. L'introduction au premier chapitre sur Dieu créateur, révèle, dans sa description enthousiaste de l'univers, l'influence de la philosophie stoïcienne :

La règle de la vérité exige que nous croyions d'abord en Dieu, le Père et Seigneur Tout-Puissant, c'est-à-dire dans le Créateur parfait de toutes choses. C'est lui qui suspendit le ciel au-dessus de nous, dans ses hauteurs altières, affermit la masse de la terre sous nos pieds, étendit les mers dont les flots coulent dans toutes les directions. Il établit ces choses en pleine abondance et ordre, munies de leurs agents particuliers et appropriés. Dans le firmament du ciel, il plaça le soleil, qui s'éveille chaque matin pour répandre la lumière de ses rayons, la sphère brillante de la lune, qui monte à son plein selon ses phases mensuelles, et les étoiles scintillantes, dont les rayons varient d'intensité. C'est par sa volonté qu'ils parcourent leur chemin, selon la loi de leur orbite, pour indiquer à l'humanité les jours, les mois, les années et les saisons, et pour être utilisés comme signes ou à d'autres fins utiles. Sur la terre, il fit croître les montagnes avec leurs crêtes élevées, il creusa les vallées profondes, nivela les plaines. Il détermina les différentes sortes d'animaux, pour satisfaire les divers besoins des hommes... Dans la mer aussi, merveilleuse par son immensité et son utilité pour l'homme, il façonna des créatures vivantes de toutes sortes, certaines de taille modérée, d'autres de dimensions énormes... Mais ce n'était pas encore assez. Les flots mugissants et les courants des eaux auraient pu empiéter sur un domaine qui ne leur appartenait pas, au détriment de son possesseur humain. Mais Dieu leur fixa des limites qu'ils ne peuvent franchir. Lorsque la houle mugissante et les eaux qui jaillissent en bouillonnant de l'abîme, traversent la mer et parviennent au rivage, elles doivent rebrousser chemin. Elles ne peuvent dépasser les limites qui leur ont été données, mais elles obéissent aux lois définies de leur être, enseignant par là aux hommes

à mieux observer les lois divines, par le modèle d'obéissance que leur apportent les éléments eux-mêmes.

Le reste du premier chapitre traite de la création de l'homme et des puissances spirituelles. Les chapitres 2-8 examinent l'essence de Dieu et ses attributs.

La seconde partie comprend les chapitres 9-28. Elle défend les deux natures et leur union dans le Christ, Fils de Dieu et Fils de l'Homme, promis dans l'Ancien Testament et révélé dans le Nouveau. Elle vise le docétisme, l'ébionisme, l'adoptionnisme, le modalisme et le patripassianisme.

La troisième partie traite brièvement du Saint-Esprit (ch. 29), de ses dons à l'Épouse du Christ, l'Église, et de son œuvre dans celle-ci.

La quatrième partie comprend les chapitres 30 et 31. Elle démontre l'unité divine, et s'applique à prouver que celle-ci ne souffre aucun détriment de la divinité du Fils. Le dernier chapitre résume le problème de la relation éternelle entre le Père et le Fils, par rapport aux différentes hérésies.

Rien dans le traité ne suppose que son auteur ait déjà rompu avec l'Église de Rome. D'autre part, Cyprien semble le connaître, dans son *De unitate ecclesiae*. Par conséquent, le *De trinitate* dut être composé avant la persécution de Dèce.

Le texte de ce traité fut conservé parmi les œuvres de Tertullien. En raison de la perte des manuscrits, les éditions publiées par Mesnart-Gagneius (Paris 1545), Gelenius (Bâle 1550) et Pamelius (Anvers 1579) sont les seuls témoins.

Éditions : ML 3, 861-970. — W. Y. FAUSSET, *Novatiani Romanæ urbis presbyterii De Trinitate liber* (Cambridge Patristic Texts), Cambridge, 1922.

Traductions : Anglaises : R. E. WALLIS, ANL 13, 293-395; ANF 5, 611-644. — H. MOORE, *The Treatise of Novatian on the Trinity* (SPCK), London, 1919.

Études : TH. HERMANS, *Das Verhältnis von Novatianus De Trinitate zu Tertullians Adversus Praxean*, Marburg, 1918. — R. GANSZYNIEC, *Animadversiones criticae in Novatiani De Trinitate* : Eos 25 (1922) 16-23; 28 (1925) 124; 31 (1928) 296, 301, 368, 438, 452, 473, 484, 494, 536, 552-556; 32 (1929) passim. — M. KRUH, *Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian*, Diss. Marburg, 1932.

2. *Sur les aliments des Juifs (De cibis Judaicis).*

Ce traité est l'un des trois écrits de Novatien contre les Juifs que mentionne Jérôme (*De vir. ill.*, 70) : *Sur la circoncision*, *Sur le Sabbat* et *Sur les aliments des Juifs*. Tous se présentaient sous la forme de lettres adressées aux frères, mais celui-ci est le seul qui ait survécu. Son introduction fait allusion aux deux autres, indiquant leur parution antérieure : « J'ai montré de façon complète, je crois, dans deux lettres précédentes, combien les Juifs sont pervers et éloignés de l'intelligence de leur loi. Il y est prouvé absolument que (les Juifs) ignorent la vraie circoncision et le véritable Sabbat; et leur aveuglement croissant est confondu dans la présente Épître, où j'ai traité brièvement de leurs aliments » (1). Novatien tente ensuite de prouver que les lois alimentaires, comme toutes les autres prescriptions de l'Ancien Testament, doivent être entendues dans un sens spirituel, selon la parole de saint Paul (*Rom.*, 7, 14). Appeler certains animaux purs et d'autres impurs, signifierait que le Créateur divin, après les avoir tous bénis comme étant bons, les aurait ensuite partiellement réprochés. Il est impossible de lui attribuer pareille contradiction. C'est pourquoi il faut rétablir l'application spirituelle qui convient. Novatien donne un historique intéressant de l'alimentation humaine :

Pour partir de l'origine des choses, par où il convient que je commence, les fruits et les produits des arbres étaient la seule nourriture des premiers hommes. Par la suite, en effet, le péché transporta le désir de l'homme des fruits des arbres aux produits de la terre, quand l'attitude même de son corps attesta la condition de sa conscience. Si l'innocence élevait les hommes vers le ciel et leur permettait ainsi de cueillir leur nourriture sur les arbres, tant qu'ils conservèrent l'honnêteté de leur conscience, le péché, au contraire, une fois commis, inclina les hommes vers la terre et le sol, les invitant à en récolter les graines. De plus, quand s'introduisit l'usage de la chair, la faveur divine accorda aux nécessités humaines les différentes sortes de mets généralement appropriés aux circonstances. Tandis qu'il fal-

lait une nourriture plus tendre pour les hommes encore mous et maladroits, c'étaient déjà des aliments qui ne se préparaient pas sans peine. Sans aucun doute, cette disposition était prise pour leur bien, car ils auraient pu retrouver un plaisir à pécher, si le labeur imposé en raison du péché n'eût été pour eux une exhortation à l'innocence. Et puisque dorénavant il ne s'agissait plus pour eux de garder un paradis, mais de cultiver un monde entier, une nourriture de chair, plus consistante, fut offerte aux hommes, de manière à ajouter quelque chose à la vigueur du corps humain, pour le bien de son travail. Tout cela, comme je l'ai dit, est dû à la grâce et à la disposition divines (2).

Si la loi distingue entre animaux purs et impurs, ces créatures de Dieu n'en subissent aucune conséquence :

Ce sont les caractères, les actes et les volontés des hommes qui trouvent leurs symboles dans ces animaux. Ils sont purs, s'ils ruminent, c'est-à-dire s'ils ont toujours à la bouche pour nourriture les préceptes divins. Ils ont les sabots divisés, si du pas ferme de l'innocence, ils suivent les voies de la justice et de toute vertu vivifiante... La loi forme ainsi dans les animaux comme un miroir de la vie humaine. L'homme peut y considérer l'image des divers châtiments. Tout acte vicieux, en tant que commis contre la nature, pourra ainsi chez les hommes encourir une condamnation plus grave, quand les mêmes choses, tout ordonnées qu'elle sont par la nature chez les bêtes, reçoivent en celles-ci un blâme (3).

La loi interdit de manger la chair du porc. Par cette disposition, elle réproouve la vie obscène et immonde qui trouve ses délices dans l'ordure du vice et place son souverain bien, non pas dans la générosité de l'âme, mais uniquement dans la chair. En interdisant la belette, elle condamne le vol. Le faucon, le vautour et l'aigle symbolisent les pillards et les violents qui vivent du crime. Le moineau figure l'intempérance, le hibou ceux qui fuient la lumière de la vérité, le cygne les orgueilleux qui dressent la tête, les chauves-souris ceux qui cherchent

l'obscurité de la nuit comme celle de l'erreur, etc. La prohibition de tant de sortes de viandes pour les Juifs, s'explique encore d'une autre façon. Ils auraient pu avoir l'audace de préférer les mets abominables des Égyptiens aux banquets divins de la manne, et la chère succulente de leurs ennemis et de leurs maîtres, à la liberté. « La modération est toujours la compagne de la religion, que dis-je, elle lui est plutôt liée et apparentée. La sensualité est, en effet, l'ennemie de la sainteté » (4). « Mais aujourd'hui le Christ, le terme de la loi, est arrivé, dévoilant toutes les obscurités de la loi... Le Maître glorieux, le Docteur divin et l'ordonnateur de la vérité parfaite, est venu, de qui il était dit justement et pleinement (*Til.*, 1, 15) : *Pour le pur, toutes choses sont pures* » (5). La nourriture sainte et véritable doit être comprise dorénavant dans un sens allégorique, comme la vraie foi, une conscience sans tache et une âme innocente. L'abrogation de l'Ancien Testament ne suppose pas pourtant que la sensualité soit permise aux chrétiens, ou qu'il ne faille plus garder le jeûne et la continence. « Rien n'a restreint l'intempérance, comme l'Évangile, et n'a donné des lois aussi strictes contre la gourmandise, que le Christ qui, est-il dit, alla jusqu'à proclamer bénis les pauvres eux-mêmes et bienheureux ceux qui ont faim et soif » (6). Au dernier chapitre, Novatien met en garde particulièrement contre la nourriture offerte aux idoles :

Pour autant qu'elle appartient à la création divine, toute création divine, toute créature est pure. Mais, lorsqu'elle a été offerte aux démons, elle est souillée aussi longtemps qu'elle est offerte aux idoles. Et dès que ceci est accompli, elle n'appartient plus à Dieu, mais à l'idole. Prend-on cette créature comme aliment, elle nourrit celui qui la prend au bénéfice du démon et non de Dieu, en faisant de lui un convive de l'idole et non du Christ (7).

La manière dont Novatien explique les prescriptions du Lévitique ressemble à celle de l'*Épître de Barnabé* (cf. vol. 1, p. 99, etc.), dans la première moitié du second siècle. Longtemps avant celle-ci, Philon d'Alexandrie avait déjà vu dans les animaux des symboles des passions humaines (*De plantatione*, 43), et le Pseudo-Aristée, un Juif hellénisé, avait inter-

prété suivant la même méthode les préceptes de l'Ancien Testament, à l'intention des Grecs. Personne ne traita cependant ce thème d'une façon aussi étendue avant Novatien. Celui-ci prépara donc le chemin à l'excès d'allégorie qui envahit l'art et la littérature du Moyen Âge.

Dans ce traité, Novatien fait preuve d'une bonne connaissance de Sénèque et de Virgile. On retrouve chez lui les images et les tournures de ces auteurs, comme le montrent bien des passages. Il rappelle par exemple une sentence de Sénèque condamnant ceux qui boivent trop tôt le matin (*Epist.*, 122, 6), lorsqu'il blâme les chrétiens « dont les vices en sont venus à ce point que, tandis qu'ils jeûnent, ils boivent tôt le matin, ne jugeant pas chrétien de boire après avoir mangé, à moins que le vin ne descende directement après le sommeil dans leurs veines vides et inoccupées; car ils semblent moins apprécier ce qu'ils boivent, si la nourriture se mêle au vin » (6).

On ne trouve aucune allusion au schisme dans tout le traité. L'introduction suggère qu'il fut composé durant une absence forcée de la communauté, sans doute au moment de la persécution de Gallus et Volusianus, c'est-à-dire en 253 :

Rien, chers frères, ne me retient aussi fort, rien ne m'émeut et n'éveille en moi autant de sollicitude et d'angoisse, que la crainte que vous ne pensiez subir quelque dommage de mon absence. J'essaie d'y remédier, en m'efforçant de me rendre présent au milieu de vous par des lettres fréquentes. Si le devoir qui m'incombe, la charge que j'ai assumée et le ministère même qui m'a été confié, m'imposent cette nécessité de vous écrire, vous la rendez vous-mêmes encore plus pressante en m'y invitant par vos communications incessantes. Et, bien que je sois porté moi-même à ces manifestations périodiques d'affection, vous m'y engagez encore en montrant que vous demeurez toujours constants dans l'Évangile (1).

La *captatio benevolentiae* qui conclut ce passage, apparaît aussi dans l'adresse qui précède la lettre dans les manuscrits : « Au peuple constant dans l'Évangile » (*plebi in evangelio perstanti*).

Transmission du texte.

On ne trouvait, jusqu'en 1893, le texte du traité *De cibis Judaicis*, que dans les anciennes éditions de Tertullien qui conservent aussi le *De trinitate*. On découvrit alors dans la Bibliothèque de Saint-Petersbourg un manuscrit contenant notre traité, avec des traductions latines de l'Épître de saint Jacques, de l'Épître de Barnabé et les écrits de Philastre. L'édition de Landgraf et Weyman s'appuie sur ce *Codex Petropolit.*, du IX^e siècle. Le Codex 1351 de la Bibliothèque Sainte-Geneviève à Paris, découvert par A. Wilmart, n'est qu'une copie du précédent, remontant au quinzième siècle.

Éditions : ML 3, 953. — G. LANDGRAF et C. WEYMAN, *Novatians Epistula de cibis Judaicis* : Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik 11, 2 (1898) 221-249.

Traductions : Anglaises : E. WALLIS, ANL 13; ANF 5, 645-650.

Études : C. WEYMAN, *Novatian und Seneca über den Frühtrunk* : Phil 52 (1893) 728-730. — A. WILMART, *Un manuscrit du De cibis et des œuvres de Lucifer* : RB (1921) 124-135.

3. Sur les spectacles (*De spectaculis*).

Dans cet écrit, trouvé parmi les œuvres de Cyprien, Novatien condamne l'assistance aux spectacles publics, et réprimande ceux qui ne rougissent pas de justifier leur présence à ces jeux par des citations scripturaires. La mère de tous ces divertissements est l'idolâtrie, et celle-ci est interdite aux chrétiens (ch. 1-3). L'auteur donne une description vivante des diverses sortes d'attractions païennes, montrant la cruauté, les dépravations, les vices et les absurdités qu'elles défendent et propagent (ch. 4-8). « Le chrétien a des spectacles plus nobles, s'il le désire. Il possède des plaisirs vrais et profitables, s'il veut se retrouver lui-même » (9). La formation philosophique stoïcienne de Novatien apparaît à travers sa foi chrétienne, lorsqu'en conclusion, il rappelle à ses lecteurs la beauté du monde (cf *De trinitate*, 1, plus haut, p. 259, etc.), et la dignité des spectacles que fournit la Sainte Écriture :

Il a la beauté du monde à observer et admirer. Il peut

contempler le lever du soleil et son coucher, examiner la manière dont celui-ci amène tour à tour le jour et la nuit. Il peut admirer le globe de la lune, indiquant par sa croissance et son déclin le cours des saisons, les bataillons des étoiles brillantes, et celles qui glissent d'en haut avec une extrême mobilité. Des parties de l'année se succèdent régulièrement. Les jours mêmes et les nuits se partagent en périodes horaires. Qu'il considère la lourde masse de la terre, équilibrée par les montagnes, et les rivières qui dévalent, et leurs sources, et l'immensité des mers, avec leurs vagues et leurs rivages... Que ces choses et les autres œuvres divines soient les spectacles des chrétiens fidèles. Quel théâtre bâti par des mains humaines pourrait jamais se comparer à des œuvres comme celles-là ? (9)

Que le chrétien fidèle, dis-je, se consacre à la Sainte Écriture. Il y trouvera des spectacles dignes de sa foi. Il verra Dieu établissant son univers et créant, non seulement les autres animaux, mais cette œuvre merveilleuse et supérieure qu'est l'homme. Il contempera le monde dans la plénitude de son bonheur, dans la justice de ses naufrages, qui récompensent les bons et punissent les impies. Il verra les mers mises à sec pour le peuple, et pour ce peuple des mers jaillissant du rocher... Il contempera en certaines occasions la foi aux prises avec les flammes, les bêtes féroces subjuguées par la piété et réduites à la douceur. Il verra des âmes ramenées de la mort elle-même... Et parmi toutes ces choses, il verra un spectacle plus majestueux encore, le démon qui avait triomphé du monde entier, gisant vaincu sous les pieds du Christ. Que ce spectacle est grand, mes frères... C'est un spectacle qu'on admire même quand on a perdu la vue. C'est un spectacle qui n'est donné par aucun prêtreur ni aucun consul, mais par celui qui est unique et au dessus de toutes choses (10).

Ce traité s'inspire aussi de Tertullien qui composa un écrit sous le même titre. Il fait également des emprunts à Cyprien, dans son livre *Ad Donatum*.

Editions : W. HARTL, CSEL 3, 3 (1871) 1-13. — A. BOUJANGER, Tertullien, *De spectaculis*, suivi de Pseudo-Cyprien, *De spectaculis*. Paris, 1933.

Traductions : Anglaises : R. E. WALLIS, ANL 3; ANF 5, 575-578.

Études : J. HAUSSLEITER, Zwei strittige Schriften Cyprian's : *De spectaculis* und *De bono pudicitiae* : ThLB 13 (1892) 431 sq. — C. WEYMAN, Ueber die dem Cyprianus beigelegten Schriften *de spectaculis* und *de bono pudicitiae* : HJG 13 (1892) 737-748; 14 (1893) 330 sq. — E. WÖLFEL, Cyprianus *De spectaculis* : Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik 8 (1893) 1-22; 9 (1894) 319. — A. DEMMLER, Ueber den Verfasser der unter Cyprianus Namen überlieferten Traktate « *De bono pudicitiae* » und « *De spectaculis* ». Diss. Tübingen, 1894. — H. VON SODEN, Die cyprianische Briefsammlung. Leipzig, 1904, 211-213. — H. KUCH, Zum novatianischen Schrifttum : ZKG 38 (1920) 90-95; *idem*, Codex Parisinus 1658 e lo scritto pseudo-cipriano (novaziano) *De spectaculis* : Religio 12 (1936) 245-265. — B. MELIS, *Studia in Corpus Cyprianum*. Uppsala, 1946, 67-122.

4. Sur l'avantage de la chasteté (*De bono pudicitiae*).

L'introduction de cet excellent ouvrage (ch. 1-2) présente de nombreux points communs avec celle du traité *Sur les aliments des Juifs*. L'auteur y parle aussi de son absence du troupeau, avec lequel il reste en contact épistolaire : « Par mes lettres, j'essaie de me rendre présent au milieu de vous. Je m'adresse à vous dans la foi, selon ma manière habituelle, par les exhortations que je vous adresse » (1). Il les avertit encore de demeurer constants dans l'Évangile : « Je vous en conjure, établissez-vous dans la solidité de la racine de l'Évangile, et tenez-vous toujours armés contre tous les assauts du démon » (*ibid.*). Il exhorte ses lecteurs à la chasteté (ch. 2), qui convient lorsqu'on est le temple du Seigneur, le membre du Christ et la demeure du Saint-Esprit. Il oppose cette vertu (ch. 3) à son ennemie, l'immodestie. La première confère au corps sa dignité, à la vie morale sa gloire, aux sexes leur caractère sacré, à la modestie sa sauvegarde. Elle est la source de la pureté, la paix de la famille, la couronne de la concorde et la mère de l'innocence. L'autre, au contraire, n'est pas autre chose que l'ennemie de la continence, le délire dangereux de la luxure, la ruine d'une bonne conscience, la mère de l'impénitence et la condamnation de sa propre race. La chasteté comporte trois degrés, la virginité, la continence et la fidélité au lien conjugal (ch. 4). Cette dernière fut ordonnée à la création de l'homme et l'obligation en fut renouvelée par le

Christ et les apôtres (ch. 5-6). Mais « la virginité et la continence transcendent toute loi. Il n'est rien dans les lois du mariage qui soit en rapport avec la virginité. Elle les dépasse toutes par sa dignité... La virginité se situe sur un pied d'égalité avec les anges. Bien plus, si nous réfléchissons, elle leur est supérieure, car, par la lutte qu'elle mène dans la chair, elle remporte la victoire sur une nature même que les anges ne possèdent pas » (ch. 7). Joseph en Égypte (ch. 8) et Suzanne (ch. 9) nous donnent de glorieux exemples de chasteté. Tous les deux résistèrent à toutes les tentations et reçurent leur récompense (ch. 10). Mais la plus grande récompense, n'est-ce pas celle-ci : « Le plus grand plaisir est la victoire sur le plaisir lui-même. Il n'est pas de plus grande victoire que celle qu'on remporte sur ses propres désirs... Qui s'affranchit de ses désirs se délivre aussi de ses craintes. Dominer ses désirs, c'est triompher du péché. Celui qui domine ses désirs montre que la malice de la race humaine est défaite sous ses pieds. Celui qui a dominé ses désirs s'est donné à lui-même une paix perpétuelle. Il se restitue la liberté, conquête difficile, même pour de nobles natures » (ch. 11). A la fin, l'auteur examine (ch. 12-14) les dangers que court cette vertu et les moyens de la protéger.

L'ouvrage de Novatien dépend tout entier des traités de Tertullien, *De virginibus velandis*, *De cultu seminarum* et *De pudicitia*, ainsi que de celui de Cyprien *De habitu virginum*.

Edition : W. HARTL, CSEL 3, 3 (1871) 13-25.

Traductions : Anglaises : R. E. WALLIS, ANL 3; ANF 5, 587-592.

Études : S. MAIZINGER, Des hl. Thascius C. Cyprianus Tractat « De bono pudicitiae ». Diss. Nürnberg, 1892. — J. HAUSSLEITER, *loc. cit.* — C. WEYMAN, *loc. cit.* — A. DEMMLER, *loc. cit.* — H. VON SODEN, *loc. cit.*, 213 sq. — J. MARTIN, Zu Novatians « De bono pudicitiae » : Wochenschrift f. kl. Phil. 30 (1919) 239 sq. — B. MELIN, *loc. cit.*

5. Lettres.

A propos des deux lettres (*Epist.*, 30, 36) adressées par Novatien à Cyprien de Carthage (voir plus haut p. 254), B. Melin a démontré récemment que l'Épître 31 est probablement aussi de la plume de Novatien. Adressée à Cyprien, en réponse à

une lettre de celui-ci (*Epist.*, 28), par Moïse, Maxime, Nicistrate et les autres confesseurs romains, elle prouve que si Cyprien les avait amicalement blâmés d'avoir désapprouvé sa retraite pendant la persécution, ce blâme avait porté ses fruits. La lettre approuve le jugement de Cyprien dans le cas des lapsi.

Éditions : *Epistula* 30 : W. HARTL, CSEL 3, 2 (1871) 549-556; *Epistula* 31 : *ibid.* 557-564; *Epistula* 36 : *ibid.* 572-579. — L. BAYARD, Saint Cyprien, Correspondance, texte établi et trad. Paris, 1925, 1, 71-77, 89-92.

Traductions : Anglaises : H. CAREY, Library of Fathers 17. Oxford, 1844, 62-68, 68-74, 79-82. — R. E. WALLIS, ANL 8; ANF 5, 307-308, 308-311, 311. — Allemande : J. BAER, BKV² 60 (1928) 90-98, 99-106, 114-118. — Française : L. BAYARD, *loc. cit.*

Études : A. HARNACK, Die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit der Seditivakanz im J. 250 : Theol. Abhandlungen für C. v. Weizsäcker. Freiburg, 1892, 1-36. — H. KOCH, Zu Novatians Ep. 30 : ZNW 34 (1935) 303-306. — B. MELIN, *loc. cit.* — M. BÉVENOT, A Bishop is responsible to God alone : RSR 39-40 (1951-1952) 397-415. — C. B. DALY, Novatian and Tertullian : Irish Theological Quarterly 19 (1952) 33-43.

2. LA THÉOLOGIE DE NOVATIEN

Le traité *Sur la trinité* a établi la réputation théologique de Novatien. Évitant toute trace de platonisme, il adopte la méthode syllogistique et dialectique du Portique et d'Aristote, que ses adversaires monarchiens employaient aussi. Ce procédé se montra très heureux, en rapport particulièrement avec des citations scripturaires abondantes et bien choisies, qui conférèrent au traité l'avantage d'une grande assurance et d'une forte puissance suggestive. Le développement de la doctrine trinitaire y arrive à une certaine perfection pour la période pré-augustinienne. L'ouvrage s'exprime à la manière d'un manuel de christologie occidentale.

Novatien suit dans sa doctrine trinitaire la voie que lui ont ouverte Justin, Théophile, Irénée, Hippolyte et surtout Tertullien. Comme ses prédécesseurs, il affirme que le Logos fut toujours avec le Père, et ne fut envoyé par celui-ci qu'à une période déterminée du temps, en vue de la création du monde :

Étant engendré par le Père, le Fils est toujours dans le

Père. Quand je dis « toujours », je ne soutiens pas qu'il soit sans naissance. J'affirme au contraire qu'il est né. Mais nous devons reconnaître que celui qui est avant tous les temps a toujours existé dans le Père. On ne peut en effet fixer à son sujet aucune date dans le temps, car il est antérieur à tous les temps. Il est éternellement dans le Père, sans quoi le Père n'aurait pas toujours été le Père. En même temps, le Père était avant lui, car le Père doit nécessairement précéder le Fils, en qualité de Père. Celui qui ne connaît pas d'origine doit nécessairement exister avant celui qui possède une origine. Nécessairement aussi, le Fils doit être inférieur au Père, car il avoue lui-même qu'il est dans le Père. Il possède une origine, puisqu'il est né. Il la tient de celui-ci d'une manière mystérieuse, bien que son origine soit celle d'une naissance. Il se rapporte (*vicinus*) au (Père) par le fait de sa naissance, car il est né du Père, qui seul ne possède pas d'origine. Donc, au temps prescrit par le Père, il procéda du Père. Et lui qui était dans le Père, parce qu'il était du Père, fut ensuite avec le Père, parce qu'il procédait du Père, n'étant pas autre chose que la Substance divine. Son nom est le Verbe, par lequel toutes choses ont été faites et sans qui rien n'a été fait. Toutes choses, en effet, lui sont postérieures, car elles viennent de lui. (Le Verbe) est évidemment antérieur à toutes choses (mais après le Père), car toutes choses ont été faites par lui. Il procéda du Père, selon la volonté duquel toutes choses ont été faites. Il est Dieu assurément, procédant de Dieu et constituant la seconde personne après le Père, en qualité de Fils, sans toutefois frustrer le Père de l'unité divine (*De trin.*, 31).

Novatien veut prendre la voie moyenne entre les deux tendances opposées du monarchianisme. La forme dynamiste ou adoptionniste de celui-ci ne reconnaissait dans le Christ qu'un homme comblé de la puissance divine ou gratifié après-coup de la dignité divine. Au contraire, la forme modaliste ou patripassianiste le considérait simplement comme une nouvelle manifestation du Père lui-même. L'auteur prend tellement à cœur

de souligner l'unité divine, qu'il recule devant l'emploi du terme *trinitas*, utilisé cependant par Théophile, Hippolyte et Tertullien. Pour la même raison, il répète leur erreur et subordonne le Fils au Père :

Recevant du Père la sanctification, il n'est donc pas le Père, mais le Fils. S'il eût été le Père, il aurait conféré et non reçu la sanctification. Au contraire, il maintient qu'il a reçu la sanctification du Père. Il prouve, en recevant cette sanctification, qu'il est inférieur au Père, et démontre par là qu'il est le Fils et non le Père. De plus, il affirme qu'il a été envoyé par le Père. Le Christ Seigneur est donc venu, envoyé au nom de l'obéissance. Ceci prouve encore qu'il n'était pas le Père, mais le Fils. Il aurait certainement été celui qui envoie, et non pas l'envoyé, s'il avait été le Père. Mais ce ne fut pas le Père qui fut envoyé. S'il en avait été ainsi, le fait d'avoir été envoyé prouverait que le Père serait soumis à un autre Dieu (*ibid.* 27).

Le Christ demeure pour toujours assujéti à son Père. Il est son messager, l'ange du grand conseil :

L'unique explication intelligible consiste à reconnaître que le Christ est à la fois ange et Dieu. Une telle description ne peut convenir et se rapporter au Père, qui est seulement Dieu. Au contraire, on peut l'appliquer d'une façon appropriée au Christ, car il a été révélé à son sujet qu'il n'était pas uniquement Dieu, mais aussi ange. Il est donc certain que ce ne fut pas le Père qui parla à Agar dans notre passage (*Gen.*, 21, 17), mais le Christ, qui n'est pas seulement Dieu, mais le seul auquel ce titre d'ange convienne également, en ce qu'il a été fait « l'ange du grand conseil ». Ce titre d'ange lui est donné, car il révèle l'intention cachée dans le sein du Père, comme l'affirme saint Jean (*Jn.*, 1, 18). Puisque, de l'aveu de saint Jean, cette personne, qui révèle le dessein caché du Père, se fit chair afin de manifester ce dessein, il suit que le Christ n'est pas seulement homme, mais aussi ange. Et il se manifeste dans les Écritures comme n'étant pas seulement ange, mais Dieu. Telle est notre foi chrétienne. Si

nous refusions de reconnaître que c'était le Christ qui parlait à Agar dans ce passage, nous devrions soit faire un ange Dieu, soit compter Dieu le Père parmi les anges (*ibid.* 18).

Le Christ est le serviteur du Père, aux ordres duquel il obéit toujours :

Le Fils ne fait rien de sa propre volonté, rien de son propre conseil et il ne vient pas de lui-même, mais obéit à tout commandement et à tout ordre de son Père. Sa naissance prouve qu'il est le Fils, mais son obéissance fidèle affirme qu'il est le ministre de la volonté de son Père, de qui il tient son être. Il témoigne ainsi d'une soumission parfaite au Père en toutes choses, quoiqu'il soit Dieu aussi bien que ministre. Mais il montre par son obéissance que le Père, dans lequel il a puisé son origine, est un seul Dieu (*ibid.*, 31).

Novatien redoute l'accusation de dithéisme au point qu'il accentue encore le subordinatianisme de ses prédécesseurs. Il estime pouvoir maintenir l'unité divine avec plus de succès en faisant du Logos une manifestation personnelle du Père, de caractère temporaire et transitoire. C'est à celui-ci enfin que le Logos rapportera tout autorité et qu'il retournera lui-même, comme une vague dans son reflux :

Ainsi toutes choses sont placées sous ses pieds et remises à celui qui est Dieu. Et le Fils reconnaît que toutes choses lui sont assujetties comme un don du Père. Il rapporte donc au Père l'autorité divine tout entière. Le Père apparaît le Dieu unique, véritable et éternel. Il est l'unique source de cette puissance divine. Celle-ci, bien que transmise au Fils et concentrée sur lui, reprend son chemin vers le Père, à travers leur communauté de substance. Le Fils apparaît Dieu, car la divinité lui est manifestement accordée et remise. Néanmoins le Père se révèle le Dieu unique, car, progressivement, la même majesté et la même divinité, renvoyées par le Fils lui-même, comme par un chemin inverse, retournent et reprennent leur course vers le Père qui les donna (*ibid.*).

Comme le Fils est inférieur au Père, de même le Saint-Esprit est inférieur au Fils :

Le Paraclet reçut son message du Christ. Si donc il le reçut du Christ, celui-ci lui est supérieur. Il ne l'aurait pas reçu en effet du Christ sans se trouver inférieur à celui-ci. Cette infériorité du Paraclet prouve en même temps que le Christ, dont il tient son message, est Dieu. Nous avons donc ici un solide témoignage de la divinité du Christ. Nous voyons, en effet, que le Paraclet lui est inférieur et reçoit de lui le message qu'il délivre au monde (*ibid.*, 18).

Novatien traite de la personnalité du Saint-Esprit très rapidement et avec une précision insuffisante. Il ne décrit pas les relations qui unissent le Saint-Esprit au Père et au Fils, comme il l'a fait entre ces deux derniers, bien que Tertullien qu'il suit, fasse au moins un essai en ce sens (*Adv. Prax.*, 4 et 8). Il est significatif que Novatien appelle le Fils *secundam post patrem personam* (10), et ne qualifie pas le Saint-Esprit *tertiam personam*, comme l'avait fait Tertullien (*Adv. Prax.*, 11).

Novatien fait cependant des déclarations intéressantes sur les rapports entre le Saint-Esprit et l'Eglise. Promis de longue date, dûment accordé dans les circonstances voulues, le Saint-Esprit opérait déjà de façon temporaire dans les prophètes, mais il le fit d'une manière permanente dans les apôtres :

C'est donc l'unique et même Esprit qui est dans les prophètes pour faire face à une situation particulière, et dans les apôtres en tous temps. Autrement dit, il est chez les uns, mais non de manière à y rester toujours, et chez les autres, comme devant y habiter toujours. Dans les uns, il est distribué avec mesure, chez les autres, répandu dans sa plénitude ; il est donné aux uns avec parcimonie, aux autres avec générosité. Et cependant, il ne leur fut pas accordé avant la résurrection du Seigneur, mais il leur fut donné après la résurrection du Christ... Devant partir à ce moment pour le ciel, le Seigneur ne pouvait manquer de donner le Paraclet à ses disciples. Autrement,

il les aurait abandonnés d'une façon injustifiable dans la situation d'orphelins. Il les aurait laissés sans personne qui fût leur avocat ou leur tuteur. C'est lui (le Paraclet), en effet, qui fortifia leurs âmes et leurs intelligences, qui leur révéla clairement les mystères de l'Évangile, qui répandit en eux la lumière sur les choses divines. C'est lui qui leur donna la force de ne pas redouter les liens ni l'emprisonnement pour le nom du Seigneur. Bien plus, ils allèrent jusqu'à fouler aux pieds les puissances et les tourments du monde, pour la seule raison qu'ils étaient armés et fortifiés par lui, car ils possédaient en eux les dons que ce même Esprit distribue et assigne comme des ornements à l'Église, l'Épouse du Christ (29).

Le Saint-Esprit rend l'Église complète et parfaite par ces dons, et la garde sans corruption et inviolée dans la sainteté d'une virginité et d'une vérité perpétuelles :

C'est lui qui désigne les prophètes dans l'Église, instruit les docteurs, distribue les langues, accomplit les actes de puissance et de guérison, opère les miracles, accorde le discernement des esprits, assigne les postes de commandement, suggère les conseils, et dispose à leur place convenable et dans l'ordre voulu tous les autres dons et charismes. Il rend ainsi l'Église du Seigneur parfaite et complète en tous lieux et en toutes choses... C'est lui qui dans les apôtres rend témoignage au Christ, qui manifeste dans les martyrs la foi inflexible de la religion, enferme dans le sein des vierges la continence sublime d'une chasteté irrévocable, conserve dans le reste des hommes, sans corruption ni tache, les lois de l'enseignement du Seigneur. Il anéantit les hérétiques, corrige les égarés, convainc les infidèles, révèle les imposteurs et reprend les coupables. Il maintient l'Église sans corruption et inviolée, dans la sainteté d'une virginité et d'une vérité perpétuelles (29).

C'est du Christ, sur lequel il descendit au jour de son baptême, que nous recevons le Saint-Esprit :

Dans le Christ seul il résida en plénitude et de façon

complète, sans être diminué en mesure ni en partie, mais il lui fut octroyé et envoyé en toute surabondance, de sorte que le reste de l'humanité puisse jouir de ce que j'appellerais un avant-goût de grâce, émanant du Christ. La source du Saint-Esprit dans la plénitude de son être demeure toujours dans le Christ, afin que de lui sortent des flots de dons et d'œuvres, car le Saint-Esprit habite en lui en grande abondance (*ibid.*).

Le Saint-Esprit est l'auteur de notre nouvelle naissance au baptême :

C'est lui qui opère la seconde naissance de l'eau. Il est donc, pour ainsi dire, la semence de la génération divine, le consécrateur d'une naissance céleste, le gage de l'héritage promis, le contrat écrit, dirions-nous, du salut éternel, afin de faire de nous les temples de Dieu et d'établir en nous sa demeure... Il nous est donné pour habiter en nos corps et pour opérer notre sanctification, pour amener nos corps, par son action en nous, à la vie éternelle et à la résurrection de l'immortalité. En même temps, il accoutume (nos corps) en lui à se mêler aux puissances célestes, et à s'associer à l'éternité divine du Saint-Esprit. En lui et par lui, nos corps apprennent le chemin de l'immortalité, en apprenant à nous conduire avec tempérance selon ses décrets. C'est lui qui « convoite contre la chair », car « la chair lui est opposée » (*Gal.*, 5, 17). Il réprime les luxures insatiables, brise les désirs effrénés, apaise les passions déréglées. Il surmonte les assauts farouches, repousse l'ivrognerie, chasse l'avarice, met en fuite les festins intempérants. Il opère l'union des hommes dans l'amour, les unit entre eux des liens de l'affection. Il fait disparaître les sectes, expose les règles de la vérité, dissipe les hérétiques, chasse au dehors les criminels et garde les Évangiles (*ibid.*).

Le traité de Novatien *Sur la trinité* étant la première œuvre théologique d'origine romaine composée en latin, sa terminologie et ses formules dogmatiques précises sont d'un grand intérêt. Elles ont exercé, en effet, une profonde influence sur

la pensée latine et ont permis à l'Occident d'aborder les Grecs sur un pied d'égalité dans la controverse christologique.

Le Christ est *Deus* et *homo* (11); il est *dei filius* (9) et possède l'*auctoritas divinitatis* (31). Il n'existe aucune *inaequalitas* ou *dissonantia divinitatis* (31) entre lui et le Père. Malgré la distinction très nette qu'il établit entre l'humanité et la divinité du Christ, Novatien n'hésite pas devant l'emploi des formules suivantes pour exprimer l'union des deux natures dans le Christ : *Concretio permixta* (11), *in unam foederasse concordiam* (13), *ex verbi et carnis coniunctione concretus* (14), *utrumque in Christo confoederatum, coniunctum, connexum* (16), *deum et hominem sociasse* (16), *divinitatis et humilitatis concordia* (16), *concordia terrenorum atque caelestium* (18), *deum homini et hominem deo copulare* (18), *connexione et permixtione sociata* (19), *ex utroque connexum, contextum atque concretum* (19), *in eadem utriusque substantiae concordia* (19), *foederis confibulatione sociatum* (19), *societatis concordia* (22), *concordiae unitatem cum personarum tamen distinctione* (22). Ces citations prouvent que Novatien ne se contenta pas d'adopter les formules de Tertullien pour exprimer l'union et la séparation des deux natures, mais qu'il en forgea de nouvelles et donna une signification plus étendue à la terminologie de Tertullien. Il emprunte à ce dernier les formules : *una substantia, tres personae* — *ex substantia dei* — *semper apud patrem* — *duae substantiae* — *una persona*, mais il introduit lui-même les verbes *incarnari* et *se exinanire*. Ainsi parle-t-il du *verbum dei incarnatum* (24) et, sous l'influence de *Phil.*, 2, 6-11, emploie-t-il à propos de la naissance du Christ, les expressions : *quo tempore se etiam exinanivit* (22) et *dum in nativitatem secundum carnem se exinanisse monstratur* (22). Il inaugure l'usage chrétien du terme *praedestinatio*, appelé à jouer un si grand rôle dans l'histoire de la théologie. Il partage avec Tertullien la notion de l'économie divine traduisant le terme grec οἰκονομία par *dispositio*, et avec Cyprien le premier usage de *praefigurare* (14; 23), qu'on ne rencontre pas chez Tertullien.

Études : A. d'ARIS, Novatien. Étude sur la théologie romaine au milieu du III^e siècle. Paris, 1925. — A. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte 5^e éd. vol. 1. Tübingen, 1931, 632-634. — M. KRIEDEL, Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Ter-

tullian und Novatian. Diss. Marburg, 1932. — G. KEILBACH, Divinitas Filii eiusque Patri subordinatio in Novatiani libro De Trinitate : Bogoslovska Smotra 21 (1933) 193-224. — R. FAVRE, La communication des idiomes dans l'ancienne tradition latine : BLE 37 (1936) 130-145. — J. BARBEL, Christos Angelos (Theophaneia 3). Bonn, 1941, 80-94. — J. GEWIES, Zum altkirchlichen Verständnis der Kenosisstelle (Phil. 2, 5-11) : ThQ 128 (1948) 463-487. — F. SCHEIDWEILER, Novatian und die Engelchristologie : ZKG 60 (1954-1955) 126-139.

Pour la langue et le style : H. JORDAN, Rhythmische Prosa in der altchristlichen lateinischen Literatur. Leipzig, 1905, 38-74 : Die Novatian zugeschriebenen Schriften. — H. KOCH, Zum Ablativgebrauch bei Cyprian von Karthago und andern Schriftstellern (Novatian) : RhM (1926) 427-432; idem, La lingua e lo stilo di Novaziano : Religio 13 (1937) 278-294. — M. M. MÜLLER, Der Uebergang von der griechischen zur lateinischen Sprache in der abendländischen Kirche von Hermas bis Novatian. Diss. Rome, 1943. — C. MOHRMANN, Les origines de la latinité chrétienne à Rome : VC 3 (1949) 67-106, 163-183.

LETTRES PAPALES DU TROISIÈME SIÈCLE

1. Calliste.

Hippolyte de Rome (*Philos.*, 9, 12) nous apprend que Calliste (217-222) excommunia Sabellius « comme n'entretenant pas des opinions orthodoxes », et fut aussi l'auteur de déclarations doctrinales et de décisions disciplinaires. Promulgua-t-il dans un document écrit l'un ou l'autre de ces actes, nous n'avons à ce sujet aucune certitude.

Hippolyte lui prête l'enseignement suivant :

Le Logos est le Fils lui-même, le Père lui-même. Il y a un seul et même esprit indivisible, bien qu'il soit désigné par un titre différent. Le Père n'est pas une personne et le Fils une autre, ils sont l'unique et même (personne); et toutes choses sont remplies de l'Esprit Divin, en haut et en bas. L'Esprit qui s'est incarné dans la Vierge, n'est pas différent du Père, mais un et identique (avec lui). C'est pourquoi l'Écriture dit : « Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ? » (Jn, 14, 11). Ce qu'on voit, ce qui est homme, c'est le Fils, tandis que l'Esprit qui habite dans le Fils est le Père. Je ne veux pas pro-

fesser la foi en deux Dieux, le Père et le Fils, mais en un seul. En effet, le Père qui habita dans le Fils même, ayant pris sur lui notre chair, l'éleva à la nature divine en se l'unissant, et la rendit une avec lui. Ainsi les noms de Père et de Fils s'appliquent-ils à l'unique et même Dieu, et cette personne, étant une, ne peut être deux. Le Père souffrit donc avec le Fils, car nous ne devons pas dire que le Père souffrit (*Philos.*, 9, 12, 16-19).

Il est impossible de savoir jusqu'à quel point cette déclaration correspond à la position doctrinale de Calliste. Étant donné l'exaspération de son antagonisme, on ne peut s'appuyer sur ce qu'Hippolyte dit de Calliste, en l'absence de tout autre témoignage.

Dans son *De pudicitia* (1, 6), Tertullien se plaint que « le Souverain Pontife, c'est-à-dire, l'évêque des évêques, promulgue un édit : je remets les péchés d'adultère et de fornication à ceux qui ont fait pénitence ». Pendant longtemps on considéra Calliste comme l'auteur de cet « édit péremptoire », comme le qualifie Tertullien. J. B. de Rossi fut le premier à le lui prêter, et l'appui d'A. von Harnack valut à cette opinion un acquiescement si universel qu'on en vint à nommer l'« édit péremptoire » simplement l'« édit de Calliste ». La base de cette identification était l'accusation d'Hippolyte contre le pape, dans ses *Philosophoumena* (9, 12). Cependant, G. Esser démontra en 1914 que cette accusation n'avait aucun rapport avec l'« édit péremptoire » cité par Tertullien. Bien plus, en 1917, Karl Adam émit l'idée que ce décret, auquel Tertullien fait allusion, n'était pas d'origine romaine, mais africaine. Les termes de *Pontifex Maximus* et *episcopus episcoporum*, dont use Tertullien, ne se rapporteraient pas à un évêque romain, mais africain, probablement Agrippinus de Carthage. G. Bardy, K. Preysing, A. Ehrhard et particulièrement P. Galtier ont adopté cette hypothèse. B. Poschmann lui a donné son plein accord. Par contre, l'attribution à Calliste a été encore défendue par H. Koch, A. von Harnack, P. Batiffol, E. Goeller, J. Hoh, D. van den Eynde, E. Caspar, B. J. Kidd, W. Koehler, J. Haller, K. Müller et H. Stoeckius. On a donné plus haut les raisons qui empêchent d'identifier la situa-

tion visée par Hippolyte avec « l'édit péremptoire » (cf. p. 371, etc.). Les titres de *Pontifex Maximus* et *episcopus episcoporum* ne prouvent pas qu'il s'agisse d'un évêque romain. Il faut se souvenir que l'expression *Pontifex Maximus* n'était pas un terme spécial pour désigner l'évêque de Rome à cette époque, mais une simple distinction païenne réservée à l'empereur. Tertullien l'applique par ironie à son adversaire, car celui-ci s'est arrogé la puissance d'un empereur. Ce titre pouvait donc désigner aussi bien l'évêque de Carthage Agrippinus. On en peut dire autant de l'expression *episcopus episcoporum*. Elle ne suffit aucunement à prouver qu'il soit question de l'évêque de Rome. Cyprien l'applique dans un sens ironique à un laïque arrogant de l'Église de Carthage (*Épist.*, 66, 3). D. Frances et A. de Vellico ont cherché un moyen terme dans cette controverse, en suggérant que Tertullien renvoie à un édit venant de Calliste aussi bien que d'Agrippinus, car ce dernier aurait jugé nécessaire de donner une portée spéciale au décret plus général du premier.

Études : Voir la bibliographie pour le *De pudicitia* de Tertullien, plus loin, pp. 372 et sq.

2. Pontien (230-235).

Pontien fut le successeur d'Urbain (222-230). D'après Jérôme (*Épist.*, 33, 5), il approuva, dans un synode tenu à Rome (231 ou 232), la déposition d'Origène, prononcée par Démétrius d'Alexandrie. On peut présumer qu'il informa Démétrius de cette décision par une lettre. Cette hypothèse semble trouver une confirmation dans le fait que Démétrius écrivit une lettre à Pontien au cours de ce conflit (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 6, 8, 4; Jérôme, *De vir. ill.*, 54).

Études : I. DÖLLINGER, Hippolyt und Kallistus. Regensburg, 1853, 168 sq. — J. T. SHOTWELL and L. R. LOOMIS, The See of Peter. New York, 1927, 312 sq.

3. Fabien (236-250).

Cyprien rapporte (*Épist.*, 59, 10) que Fabien donna son

approbation écrite à la condamnation de l'évêque Privatus de Lambèse par un synode de Numidie.

4. Corneille (251-253).

Bien que de courte durée, le pontificat de Corneille présente une grande importance pour l'histoire de la discipline pénitentielle et du schisme de Novatien. La plupart de ses lettres traitent de ces deux questions. Il trouva, au milieu de ses difficultés, un soutien loyal en saint Cyprien de Carthage, auquel il n'envoya pas moins de sept lettres. Deux d'entre elles, les épîtres 49 et 50, ont survécu dans la correspondance de Cyprien. Les cinq autres sont perdues. Rédigée dans un latin plutôt vulgaire, la première des deux lettres qui nous sont parvenues informe Cyprien du retour solennel des confesseurs romains, « circonvenus, presque trompés et éloignés de l'Eglise par la ruse et la malice de cet homme astucieux et subtil », Novatien. Corneille leur prête les paroles suivantes, lourdes de signification pour l'histoire de la hiérarchie monarchique :

Nous savons que Corneille est évêque de la sainte Eglise catholique élu par le Dieu tout-puissant et par le Christ notre Seigneur. Nous confessons notre erreur ; nous avons été victimes de l'imposture ; nous avons été trompés par une perfidie et un bavardage captieux. Bien que nous ayons paru être comme en communion avec un homme qui était schismatique et hérétique, cependant notre cœur a toujours été dans l'Eglise. En effet, nous n'ignorons pas qu'il n'y a qu'un seul Dieu, un seul Christ, le Seigneur, que nous avons confessé, et un seul Saint-Esprit, et que, dans l'Eglise catholique, il ne doit y avoir qu'un seul évêque (*Epist.*, 49, 2).

La seconde lettre est une courte mise en garde à l'intention de Cyprien. Elle décrit le genre de meneurs et de protecteurs que Novatien avait enrôlés et envoyés en Afrique.

Eusèbe (*Hist. eccl.*, 6, 43, 3-4) connaît trois épîtres de Corneille à l'évêque Fabius d'Antioche. Erite en grec, la première traite du schisme de Novatien, « elle rapporte ce qui

concerne le concile des Romains et ce qui a été décidé par ceux d'Italie, d'Afrique et des pays de là-bas » (*ibid.*, 6, 43, 3). La seconde rapporte « les choses qui avaient plu au concile » et la troisième « ce qui avait été fait sous l'influence de Novat » (*ibid.*, 4). Dans la dernière, qu'Eusèbe cite longuement (cf. plus haut, p. 253), Corneille brosse un tableau peu flatteur de la vie et du caractère de Novatien, pour prévenir l'évêque d'Antioche contre le schismatique auquel celui-ci était tenté d'accorder sa faveur. L'examen critique révèle que beaucoup d'accusations de Corneille ne méritent pas d'être retenues, car elles semblent fondées sur des propos malveillants. Une autre lettre de la même veine à l'évêque Denys d'Alexandrie (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 6, 46, 3) n'a pas survécu. Socrate mentionne (*Hist. eccl.*, 4, 28) une lettre circulaire à toutes les Eglises, où étaient justifiées à l'aide de l'Ecriture, les décisions prises dans la difficile question des apostats.

Editions : P. COUSTANT, *Epistolae Romanorum Pontificum* 1. Paris, 1721, 125-206. — M. J. ROUTH, *Reliquiae Sacrae*, 2^e éd. 3 (1846) 11-89. — G. D. MASSI, *SS. Conc. Coll.* 1, 805-832. — ML 3, 675-848. — G. MERCATI, *D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano*. Rome, 1899, 72-86.

Etudes : C. P. GASPARI, *Ungedruckte Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel* 3. Kristiania, 1875, 439-411. — A. HARNACK, *Geschichte der alchristlichen Literatur* 1, 650-652. — B. J. KIPP, *History of the Church to A. D. 461*. Oxford, 1922-1925, 1, 442-454. — J. T. SHOTWELL and L. R. LOOMIS, *loc. cit.* 348-389. — E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums* 1. Tübingen, 1930, 66-70. — G. MERCATI, *Opere minore* 2 (TS 77). Cité du Vatican, 1937, 226-240. — G. ROETHL, *Zur Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jahrhundert*, 1937. — J. ZELLER, dans : A. Fliche et V. Martin, *Histoire de l'Eglise* 2. Paris, 1946, 409-413.

5. Lucius (253-254).

Cyprien est le seul qui nous apprenne (*Epist.*, 68, 5) l'existence de lettres adressées à l'évêque de Carthage par Lucius, sur la procédure à suivre dans la réconciliation des apostats.

6. Etienne (254-257).

Etienne écrivit deux lettres au cours de la controverse sur la

validité du baptême conféré par les hérétiques. La première, adressée à l'Église d'Asie Mineure, menaçait d'excommunication les évêques de Cilicie, de Cappadoce, de Galatie et des provinces voisines, parce qu'ils rebaptisaient les hérétiques (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 7, 5, 4; Cyprien, *Epist.*, 75, 25). La seconde à Cyprien en 256, traite de la même question. La hiérarchie africaine, sous la direction de Cyprien, considérait comme invalide le sacrement, s'il était administré par des dissidents, et insistait pour qu'on le réitère aux convertis. Étienne répudie ce principe dans les termes les plus vigoureux, comme erroné et contraire à la foi. Son adversaire Cyprien cite une phrase qui lui causa une indignation particulière :

Si quelqu'un vient à nous de quelque hérésie que ce soit, qu'on n'innove rien qui n'ait été transmis, donc qu'on lui impose les mains pour la pénitence. En effet, les hérétiques eux-mêmes ne baptisent pas selon leur rite propre des candidats qui passent d'une secte de l'un à l'autre, mais ils les admettent simplement à la communion (Cyprien, *Epist.*, 74, 1).

Une controverse s'est élevée sur la signification de la phrase : *nihil innovetur nisi quod traditum est*. Il est cependant certain qu'Étienne voulait dire : « Il ne faut rien introduire de nouveau, mais suivre la tradition ». Rebaptiser les hérétiques est, à son avis, une innovation. Cyprien proteste car il est traité d'innovateur. Ses propres paroles en réponse à la déclaration d'Étienne l'indiquent bien :

Il (Étienne) a interdit que celui qui vient d'une hérésie soit baptisé dans l'Église. Il a donc estimé que le baptême de tous les hérétiques est juste et légitime. Bien que chaque hérésie ait son baptême spécial et des péchés différents, lui, en maintenant la communion avec le baptême de tous, il a recueilli les péchés de tous, les a accumulés ensemble dans son propre sein. Et il a prescrit que rien ne soit innové qui n'ait été transmis, comme s'il était un innovateur, celui qui, maintenant l'unité, proclame une seule Église et un seul baptême, et comme s'il ne l'était pas manifestement celui qui, oubliant l'unité, adopte la contagion d'une

immersion profane. Qu'on n'innove rien, dit-il, qui n'ait été transmis. D'où vient cette tradition? (*ibid.*, 2).

Comme cette réponse en témoigne, Étienne ne donne pas ici son opinion personnelle. Il cite un ancien principe de l'Église Romaine, qui doit trancher le débat. Il avertit Cyprien de ne faire aucun changement. Eusèbe comprit cette lettre dans le même sens, puisqu'il relate ainsi cet incident :

Le premier des hommes de ce temps, Cyprien, pasteur de la chrétienté de Carthage, pensait qu'il fallait ne recevoir que ceux qui auparavant avaient été purifiés de l'erreur par le bain (baptismal). Mais Étienne, estimant qu'il ne fallait pas innover en dehors de la tradition en vigueur depuis le commencement, fut vivement irrité contre lui (*Hist. eccl.*, 7, 3, 1).

L'Église avait donc coutume, dès l'origine, de recevoir les hérétiques qui retournaient à elle, sans leur conférer un nouveau baptême. Le principe que cite Étienne est important pour l'histoire de la doctrine de la tradition dans l'Église de Rome. Novatien semble aussi y faire allusion, lorsqu'il écrit dans la lettre adressée à Cyprien au nom du presbyterium romain : *Nihil innovandum putavimus* (Cyprien, *Epist.*, 30, 8; cf. plus haut, p. 254, etc.).

D'après Eusèbe (*Hist. eccl.*, 7, 5, 2) Étienne envoya une lettre aux communautés de Syrie et d'Arabie. Un passage d'une épître que lui adressa Denys d'Alexandrie, parle de « la Syrie dans son ensemble et de l'Arabie, que vous avez constamment secourues et auxquelles vous avez maintenant écrit ». Il ressort de ces mots que le pape avait envoyé des secours financiers à ces communautés, et que sa missive n'était rien de plus qu'une note les accompagnant.

Édition : P. COUSTANT, *Epistolae Romanorum Pontificum* 1. Paris, 1721, 209-256.

Études : A. HARNACK, *loc. cit.* 656-658; *idem*, Ueber verlorene Briefe und Aktenstücke, die sich aus der Cyprianischen Briefsammlung ermitteln lassen. Leipzig, 1902, 13-15. — G. BARBY, L'autorité du Siège romain et les controverses du III^e siècle : RSR (1924) 255 sq. — B. J. KINN, *loc. cit.* 464-474. — J. T. SHOTWELL et R. L. LOOMIS, *loc. cit.* 391-423. — F. J. DÖLGER, *Nihil innovetur nisi quod traditum est* : AC 1 (1929) 79-80.

7. Sixte II (257-258).

Pendant le court règne de Sixte II, les relations entre Rome et les évêques africains ou asiates redevinrent plus amicales. Nous possédons en langue arménienne un petit fragment d'une lettre de ce pape à Denys d'Alexandrie. L'auteur partageait cependant les vues de son prédécesseur et considérait comme valide le baptême conféré par les hérétiques. Rufin attribue à ce pape les *Maximes de Sextus*, le confondant avec le philosophe pythagoricien Sextus (cf. vol. 1, p. 192, etc.).

Editions : F. C. CONYBEARE, *The English Historical Review* 25 (1910) 158 sq. — P. COUSTANT, *loc. cit.* 255-270.

Études : A. HARNACK, *Geschichte der altchristl. Literatur* 1, 658. — J. T. SHOTWELL et L. R. LOOMIS, *loc. cit.* 420-428.

8. Denys (259-268).

Le pape Denys écrivit deux épîtres à son homonyme, l'évêque Denys d'Alexandrie, sur le sabellianisme et le subordinationisme. Le prélat alexandrin, dans une communication à deux évêques de la Pentapole, appelés Ammon et Euphranor, condamna l'hérésie de Sabellius, qui était très populaire dans cette région. Il mettait l'accent sur la distinction entre le Fils et le Père. Certains évêques de la Pentapole ou d'Alexandrie élevèrent des objections contre les expressions vigoureuses dont il usait dans cette lettre. Familiarisés avec le langage d'Origène, ils inclinaient, semble-t-il, à subordonner le Fils au Père. C'est pourquoi « ils se rendirent à Rome, sans l'interroger pour apprendre de lui ce qu'il avait écrit, et ils parlèrent contre lui en présence de son homonyme, l'évêque Denys de Rome » (Athanasie, *Ep. de sent. Dion.*, 13). Le pape, « à cette nouvelle, écrivit simultanément contre les partisans de Sabellius et contre ceux qui soutenaient les opinions pour lesquelles Arius fut chassé de l'Église. Il appelait une impiété égale quoique inverse de soutenir le parti de Sabellius, comme de ceux qui disent que le Verbe de Dieu est une chose faite, formée et comportant une origine. Il écrivit aussi à Denys pour l'informer de ce qu'ils avaient dit à son sujet » (*ibid.*). Athanasie cite un passage très intéressant (*De decretis*

Nic. syn., 26) de cette première lettre, qui lui doit ainsi sa conservation, tandis que le reste est perdu. Elle fut envoyée par le pape après la condamnation par un synode romain en 262 du sabellianisme et du subordinationisme. Sans mentionner le nom de Denys, le pontife parle de « certains parmi vous » et défend la doctrine trinitaire contre les deux hérésies opposées, dans une déclaration d'une précision et d'une clarté remarquables :

Maintenant, je puis passer raisonnablement à ceux qui divisent, mettent en pièces et ruinent cette doctrine très sacrée de l'Église de Dieu, la monarchie divine. Ils la traitent comme si elle formait trois puissances, trois subsistences séparées et trois divinités. J'ai entendu dire que certains parmi vous, qui sont catéchistes et docteurs de la parole divine, se font les promoteurs de cette opinion. Ils prennent pour ainsi dire un parti diamétralement opposé à celui de Sabellius. Celui-ci tient ce propos blasphématoire de dire que le Fils est le Père, et le Père le Fils. Eux, au contraire, prêchent en quelque sorte trois dieux, divisant la Monade sacrée en trois subsistences étrangères l'une à l'autre et absolument séparées. Or il faut nécessairement que le Verbe divin soit uni au Dieu de l'univers, et que le Saint-Esprit repose et habite en Dieu. Ainsi, dans un être unique, comme en un point culminant, je veux dire dans le Dieu de l'univers, la triade divine doit-elle se récapituler et se rassembler...

Il ne faut pas moins censurer ceux qui soutiennent que le Fils est une créature. Ils pensent que le Seigneur est arrivé à l'existence comme l'une des choses qui sont vraiment venues à l'être. Les oracles divins témoignent, au contraire, en faveur d'une génération adaptée et appropriée, mais non d'une fabrication et d'une création. C'est un blasphème, et non un blasphème ordinaire, mais le plus grand des péchés, de dire que le Seigneur est, en quelque sorte, une œuvre fabriquée. S'il est devenu Fils, c'est donc qu'à un moment donné il n'était pas. Mais il a toujours existé, si (et c'est le cas) il se trouve dans le Père, comme il le dit lui-même, et si le Christ est le Verbe, la

Sagesse et la Puissance (ce que, nous le savons, l'Église affirme), et que ces attributs représentent des puissances divines. Si donc le Christ est venu à l'être, à un moment donné ces attributs n'existaient pas. En conséquence, il fut un temps où Dieu existait sans eux, ce qui est la plus grande absurdité...

Nous ne divisons pas non plus en trois divinités la merveilleuse et divine Monade. Nous ne ravalons pas sous le nom d'« œuvre » la dignité et la majesté suréminentes du Seigneur. Mais nous devons croire en Dieu, le Père tout-puissant, dans le Christ Jésus, son Fils, et dans le Saint-Esprit, et nous devons affirmer que le Verbe est associé au Dieu de l'univers. Car « Moi, dit-il, et le Père, sommes un »; et « Je suis dans le Père et le Père est en moi. » De cette façon seront préservées la Triade divine et la sainte prédication de la monarchie (Athanasie, *De decret.*, 26).

A la seconde lettre, dans laquelle l'évêque de Rome informait Denys d'Alexandrie des accusations portées contre lui et l'invitait à s'expliquer, ce dernier répondit en écrivant une *Réfutation et Apologie*, qui semble avoir satisfait aux exigences romaines (cf. plus haut, p. 127).

Saint Basile nous apprend (*Epist.*, 70) que le pape Denys envoya une lettre de consolation à l'Église de Césarée. Elle accompagnait sa contribution au rachat des membres de la communauté chrétienne réduits en esclavage lorsque les Scythes ravagèrent la Cappadoce et les régions environnantes, au temps de Gallien.

Éditions : P. COUSTANT, *loc. cit.* 290-292. — M. J. ROUTH, *Reliquiae sacrae*, 2^e éd. 3, 368-403. — G. D. MANSI, *SS. Conc. Coll.* 1, 1003 sq. — *ML* 5, 90-136. — The fragment of the synodical letter to Dionysius of Alexandria : C. L. FELTOE, *Διονυσίου Αλεξάνδρου*, Cambridge, 1904, 176-182; cf. 168-170.

Études : C. P. CASPARI, *loc. cit.* 3, 445-447. — H. HAGEMANN, *Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten*, Freiburg i. B., 1804, 432-453. — P. PAPE, *Die Synoden von Antiochien*, Berlin, 1903, 264-269. — A. HARNACK, *loc. cit.* 1, 400-427. — B. J. KIPP, *loc. cit.* 1, 484-504. — J. T. SHOTWELL et L. R. LOOMIS, *loc. cit.* 429-438.

9. Félix (269-274).

Les rapports de la première session du Concile d'Éphèse, qui eut lieu le 22 juin 431, contiennent un extrait d'une lettre du pape Félix à l'évêque Maxime d'Alexandrie (265-282) et à son clergé. Il traite de la divinité et de la parfaite humanité du Christ, et dit :

En ce qui concerne l'incarnation du Logos et notre foi, nous croyons en Notre Seigneur Jésus-Christ, né de la Vierge Marie, qu'il est lui-même le Fils éternel et le Verbe de Dieu, et non un homme adopté par Dieu, qui formerait un autre être en dehors de lui. Le Fils de Dieu n'adopta pas non plus un homme, qui formerait un autre être en dehors de lui, mais, étant parfaitement Dieu, il est devenu en même temps parfaitement homme, incarné de la Vierge.

Cyrille dans son Apologie et d'autres auteurs citent le même passage comme une déclaration de Félix. Il faut ajouter deux fragments syriaques sur la nature du Christ, qui revendiquent pour origine un document de Félix. Le plus court commence avec le texte lu au Concile d'Éphèse. Quant à la lettre citée au Concile d'Éphèse et dans le plus court des fragments syriaques, on a démontré qu'elle était une contrefaçon, confectionnée par Apollinaire ou l'un de ses disciples, au début du cinquième siècle.

Éditions : P. COUSTANT, *loc. cit.* 291-298. — H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* 1, Tübingen, 1904, 162, 318-321. — J. FLEMING et H. LIETZMANN, *Apollinaristische Schriften syrisch* (Abh. der Kgl. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen, Phil.-histor. Kl. N.F. 7, 4), Berlin, 1904, 55-56. — I. RUCKER, *Florilegium Edessenum anonymum* (SAB 1933, 5. Heft), Munich, 1933, 3*.

Études : C. P. CASPARI, *loc. cit.* 111-123. — J. T. SHOTWELL et L. R. LOOMIS, *loc. cit.* 439-441. Pour la datation des lettres papales du III^e siècle, voir : C. H. TURNER, *Papal Chronology of the Third Century* : *JThSt* 17 (1915-1916) 338-353.

LES AFRICAINS

Les débuts de l'Église d'Afrique sont relativement tardifs. Elle apporta néanmoins à la littérature et à la théologie chrétiennes de l'antiquité une contribution bien plus importante que l'Église romaine. Elle donna au christianisme latin le penseur le plus original de la période anténicéenne, Tertullien, ainsi que l'évêque martyr Cyprien et deux théologiens laïques, Arnobe et Lactance.

La tradition veut que l'Afrique ait reçu l'Évangile de Rome, mais nous manquons de toute véritable information sur la fondation de cette Église. Il est vrai cependant que, dès une époque très reculée, les chrétiens d'Afrique tournaient les yeux vers Rome pour en recevoir une direction. C'est avec elle qu'ils communiquaient le plus fréquemment, et ils s'intéressaient vivement à tout ce qui s'y passait. Se produisait-il dans la capitale un mouvement intellectuel, ou un événement quelconque dans le domaine de la discipline, de la liturgie et de la littérature, il trouvait immédiatement écho à Carthage. L'intimité de ces relations a pour meilleurs témoins les écrits eux-mêmes des auteurs africains.

Il y a des raisons de penser qu'en Afrique comme à Rome, l'évangile fut d'abord prêché en grec. On sait par exemple que Tertullien publia quatre de ses œuvres d'abord dans cette langue, les traités *De spectaculis*, *De baptismo*, *De virginibus velandis* et *De corona militis*, et qu'un autre, son *De extasi*, ne parut pas du tout en latin. Tertullien semble aussi être l'auteur de la *Passio Perpetuae et Felicitatis* (cf. vol. I, p. 205, etc.), qui parut dans les deux langues. Nous y voyons Perpétue tenir une conversation en grec avec l'évêque Optatus et le prêtre Aspasius (13).

Études : P. CAGNAT, L'armée romaine d'Afrique et l'occupation militaire de l'Afrique sous les empereurs. Paris, 1892. — E. MERCER, La population

indigène de l'Afrique sous la domination romaine, vandale et byzantine : Recueil Soc. archéol. de Constantine 30 (1895-1896) 127 sq. — P. MONCEAUX, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne I. Paris, 1901. — G. BOISSIER, L'Afrique romaine, 2^e éd. Paris, 1901. — Trad. anglaise, 1912, 314-326. — H. LECLERCQ, L'Afrique chrétienne, 2 vol. Paris, 1904; *idem*, Afrique (langues parlées en) : DAL 1 (1907) 747-754. — F. CABROL, Afrique I. Liturgie anténicéenne : DAL 1 (1907) 592-619. — W. C. BISHOP, The African Rite : JThSt 13 (1911-1912) 250-277. — J. MESSAGG, L'Afrique chrétienne. Paris, 1912; *idem*, Le christianisme en Afrique, 3 vol. Paris, 1915. — A. HARNACK, Mission und Ausbreitung des Christentums, 4^e éd. Leipzig, 1924, 1, 887-919. — E. BUONAIUTI, Il cristianesimo nell' Africa Romana. Bari, 1928. — T. R. S. BROUGHTON, The Romanization of Africa Proconsularis. Baltimore, 1929. — G. BARDY, L'Afrique chrétienne. Paris, 1930. — C. CECCHELLI, Africa Christiana : Africa Romana. Rome, 1936. — J. QUASTEN, Vetus superstitio et nova religio : HThR 33 (1940) 253-266. — A. M. SCHNEIDER, Afrika : RACH 1, 174-178. — G. BARDY, La question des langues dans l'Eglise ancienne. Paris, 1948, 52-72. — W. M. GREEN, Augustine's Use of Punic : Semitic and Oriental Studies 11 (1951) 179-190.

LES PREMIÈRES VERSIONS LATINES DE LA BIBLE

Le plus ancien document latin daté, venant de l'Afrique chrétienne, est représenté par les *Actes des Martyrs de Scillium* (cf. vol. I, p. 202, etc.), qui furent condamnés à mort le 17 juillet 180. Cet écrit atteste pour la première fois l'existence d'une traduction latine au moins partielle du Nouveau Testament. Déférés au tribunal du proconsul Saturninus à Carthage, les saints reconnurent qu'ils possédaient avec eux des *libri et epistulae Pauli, viri justi*. Il est difficile de croire que des gens d'une condition aussi modeste connussent le grec. Quelques années plus tard, nous apprenons par Tertullien qu'il existait une version de la Bible tout entière (*Adv. Prax.*, 5; *De monog.* 11). Elle était dépourvue de tout caractère officiel, car il la critique à diverses reprises. Vers 250 cependant, l'Eglise africaine devait posséder une édition latine de toutes les Ecritures, reconnue comme officielle, car Cyprien lui reste fidèle à travers son œuvre entière. En fait, les deux collections d'extraits scripturaires, *Ad Fortunatum* et *Ad Quirinum*, que rassembla cet auteur, sont, avec les *Prophetiae ex omnibus libris*

collectae, extraits anonymes des Prophètes datant du début du quatrième siècle, les meilleurs témoins de son texte.

Etudes : J. WORDSWORTH, W. SANDAY, H. J. WHITE, Old-Latin Biblical Texts, 6 vol. Oxford, 1883-1911. — H. VON SODEN, Das lateinische Neue Testament in Afrika (TU 3, 3). Leipzig, 1909. — D. DE BRUYNE, Quelques documents nouveaux pour l'histoire du texte africain des Évangiles. Maredsous, 1910. — B. CAPELLE, Le Psautier latin en Afrique. Rome, 1913. — A. DOLD, Konstanzer altlateinische Propheten- und Evangelienbruchstücke mit Glossen. Beuron, 1923. — A. D'ALÈS, Vetus romana : Bibl (1923) 56-90. — TH. ZAHN, Ein Kompendium der biblischen Prophetie aus der afrikanischen Kirche um 305-325 : Oriental Studies in Comm. of Paul Haupt. Baltimore, 1926, 52-63. Texte latin et notes. — A. ALLGEIER, Die altlateinischen Psalterien. Freiburg, 1928. — A. V. BILLES, The Old-Latin Texts of the Heptateuch. Cambridge, 1927. — K. TH. SCHÄFER, Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Uebersetzung des Hebräerbriefes (RO Suppl.-Heft 23). Freiburg, 1928, 4-76. — W. SÜSS, Das Problem der lateinischen Bibelsprache : Historische Vierteljahrschrift 27 (1932) 1-39. — G. J. D. AALDERS, Tertullianus' citaten uit de Evangelien en de oudlatijnse Bijbelvertalingen. Amsterdam, 1932. — D. DE BRUYNE, Les anciennes traductions latines des Machabées (Anecdota Maredsolana 4). Maredsous, 1932. — M. MATZKOW, De vocabulis quibusdam Italiae et Vulgatae christianis quaestiones lexicographae. Berlin, 1933. — J. E. STERNMÜLLER, The Pre-Jerome Latin Version of the Bible : Homil. and Past. Review 36 (1935-1936) 1037-1041. — G. BARDY, Irénikon 14 (1937) 3-20, 113-130. — H. SCHNEIDER, Die altlateinischen biblischen Cantica. Beuron, 1938. — A. JÜLICHER, Italia. Das Neue Testament in altlateinischer Ueberlieferung nach den Handschriften herausgegeben. I : Matthäus-Evangelium. Berlin, 1938; II : Marcus-Evangelium. Berlin, 1940. — H. SCHNEIDER, Der altlateinische Palimpsest-Psalter in Cod. Vat. Lat. 5359 : Bibl 19 (1938) 361-382. — A. DOLD, Die altlateinischen Proverbientexte im Cod. 25.2.36 von St. Paul in Kärnten : Bibl 19 (1938) 241-259; *idem*, Neue St. Galler vorhieronymische Prophetenfragen. Beuron, 1940. — J. P. SCHULDBERGER, Die altlateinischen Texte des Proverbienbuches I. Beuron, 1941. — K. TH. SCHÄFER, Die Ueberlieferung des altlateinischen Galaterbriefes. Freiburg i. B., 1939. — G. MERCATI, Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica (ST 95). Cité du Vatican, 1941, 95-134; Frammenti d'Is. e Paralip. II. — B. BISCHOFF, Neue Materialien zum Bestand und zur Geschichte der altlateinischen Bibelübersetzungen : Miscellanea G. Mercati I (ST 121) 407-436. — R. WEBER, Les anciennes versions latines du II^e livre Paralipomenon. Rome, 1945. — H. ROST, Die Bibel in den ersten Jahrhunderten. Westheim bei Augsburg, 1946, 81-105, 124-182. — B. FISCHER, Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und hrsg. von der Erzabtei Beuron, 1949 sq. — B. M. METZGER, in : New Testament Manuscript Studies, eds. M. M. Parvis-A. P. Wikgren. Chicago, 1950, 51-61.

- M. STENZEL, Zum Wortschatz der NTL Vulgata : VC 6 (1952) 20-27.
 — F. STUMMER, Von Satzrythmus in der Bibel und in der Liturgie der lateinischen Christenheit : ALw 3 (1954) 233-283

Dans la *Passio Perpetuae et Felicitatis* (12), les anges entonnent le *Sanctus* en grec. Tertullien, dans le *De spectaculis* (25, 5), reproche aux fidèles qui assistent aux jeux publics, de profaner des formules de prière comme εὐς αἰῶνας ἀπ' αἰῶνος. Peut-être faut-il voir là des indices de la célébration primitive de la liturgie dans cette langue. Il semble toutefois que l'Afrique, longtemps avant Rome, adopta le latin comme langue liturgique.

Les auteurs africains de cette période attestent l'âpreté de la lutte que l'Eglise dut mener contre ses ennemis du dehors, au cours de sanglantes persécutions, et du dedans, à travers les controverses hérétiques. A partir des *Actes des Martyrs de Scillium*, en passant par l'*Apologeticum*, l'*Ad nationes* et l'*Ad Scapulam* de Tertullien, le *De lapsis* de Cyprien et son propre martyre, jusqu'à l'*Ad nationes* d'Arnothe et le *De mortibus persecutorum* de Lactance, nous ne cessons pas de rencontrer l'hostilité du paganisme. Sans doute n'est-il pas accidentel que l'aphorisme *Semen est sanguis Christianorum* ait vu le jour en Afrique (Tert. *Apol.*, 50, 13). L'expansion rapide du christianisme dans cette région fut payée au prix exorbitant d'une infinité de martyres.

Mais l'offensive du dedans fut plus redoutable encore. Elle nous fait voir le plus grand des auteurs africains, qui combattit les différentes sectes gnostiques, les Valentiniens et les disciples de Marcion (cf. vol. I, pp. 305-310), sombrer finalement lui-même dans le montanisme. Quant à Cyprien, dont le souci de l'unité de l'Eglise est si impressionnant à travers la lutte qu'il mena contre les schismes de Novatien et de Felicissimus, nous le trouvons à un pas d'une rupture avec Rome, dans l'amère controverse avec le pape Étienne, sur la validité du baptême hérétique.

Enfin, les auteurs africains laissent voir, mieux que les autres écrivains de l'Occident, la grande différence qui sépare le christianisme grec et le christianisme latin, et qui ne fera que s'accroître davantage au cours des siècles à venir. Elle est déjà

très profonde à cette époque reculée. La comparaison entre les premiers grands théologiens des deux côtés en donne une preuve immédiate. Clément d'Alexandrie et Origène font ressortir le contenu métaphysique de l'Évangile. Ils cherchent à démontrer que la foi est l'unique vraie philosophie et dépasse de loin les divers systèmes hellénistiques. Au contraire, Tertullien et Cyprien consacrent la majeure partie de leur intérêt aux mœurs chrétiennes, par comparaison avec les vices qui caractérisent le paganisme. Les Alexandrins soulignent la valeur objective de la rédemption. Ils montrent celle-ci fondée sur le Logos et emplissant l'humanité de la puissance divine. Les Africains concentrent leur attention sur le côté subjectif du salut, c'est-à-dire sur le rôle qui reste à jouer à l'individu. Ils insistent sur la foi en acte, ou la lutte du chrétien contre le péché et la pratique de la vertu. La différence entre ces points de vue correspond à l'inclination naturelle de l'âme orientale et de l'âme occidentale.

TERTULLIEN

Quintus Septimius Florens Tertullianus naquit à Carthage vers 155. Son père était centurion de la cohorte proconsulaire. Ses parents étaient païens l'un et l'autre. Il acquit une solide formation juridique et se fit une renommée comme avocat à Rome. Il faut probablement l'identifier avec le juriste Tertullianus, dont le *Corpus Civilis* cite plusieurs extraits. Après sa conversion, qui eut lieu vers 193, il s'établit à Carthage. Il mit du même coup toute sa culture juridique, littéraire et philosophique au service de la foi chrétienne. Jérôme nous apprend (*De vir. ill.*, 53) qu'il devint prêtre. Jamais Tertullien ne fait allusion à son état ecclésiastique, mais sa position particulière et l'importance de son rôle doctoral s'expliqueraient difficilement s'il était demeuré laïque. Il poursuivit son activité littéraire entre 195 et 220. L'ensemble des écrits qu'il composa durant cette période exerça une influence durable sur la théologie. Vers 207, il passa ouvertement au montanisme. Il devint dans ce mouvement le chef d'une secte particulière, appelée les Tertullianistes, qui persista à Carthage jusqu'à

l'époque de saint Augustin. On ignore l'année de sa mort, qui eut lieu sans doute après 220.

Augustin mis à part, Tertullien est l'auteur ecclésiastique le plus important et le plus original en langue latine. Il unit à une connaissance profonde de la philosophie, du droit et de la littérature grecque et latine, une vigueur inépuisable, une rhétorique enflammée et une satire mordante. Il n'est pas l'homme des compromis. Toujours sur la brèche, il ne souffre aucune trêve dans la lutte qu'il mène contre son adversaire, qu'il s'agisse des païens, des Juifs, des hérétiques, ou, plus tard, des catholiques eux-mêmes. Tous ses écrits sont des œuvres de polémique. Tertullien ne fait pas confidence des motifs de sa conversion. Celle-ci ne fut certainement pas le fruit, comme dans le cas de saint Justin, d'une comparaison minutieuse entre les divers systèmes philosophiques. Mais il semble avoir été profondément impressionné surtout par l'héroïsme des chrétiens au temps de la persécution. Il écrit en effet dans son traité *Ad Scapulam* (5) : « Chacun, en face d'une telle constance, se sent, pour ainsi dire, saisi par une inquiétude. Il désire ardemment en chercher la cause et, dès qu'il a connu la vérité, il l'embrasse lui-même aussitôt. » La vérité fut la pièce maîtresse de sa défense du christianisme et de son attaque du paganisme ou de l'hérésie :

*Nihil veritas erubescit
nisi solummodo abscondi*

déclare-t-il (*Adv. Valent.*, 3). Avec la violence de son tempérament et l'ardeur de son énergie, il entretient une passion fanatique pour la vérité. Dans l'un de ses ouvrages, le mot *veritas* revient cent soixante-deux fois. Tout le problème du christianisme et du paganisme se résume à ses yeux dans les mots : *vera vel falsa divinitas*. Lorsque le Christ fonda la nouvelle religion, il voulut conduire l'humanité *in agnitionem veritatis* (*Apol.*, 21, 30). Le Dieu chrétien est le *Deus verus*. Ceux qui le découvrent possèdent avec lui la plénitude de la vérité. La vérité est l'objet de la haine des démons. Les païens la rejettent. Les chrétiens souffrent et meurent pour elle. C'est la vérité qui distingue les chrétiens des païens. Il y a, dans toutes ces affirmations, un sens religieux profond, un désir

ardent de sincérité. Il ne serait pas honnête de présenter Tertullien sous les traits d'un juriste et d'un rhéteur porté à la sophistique. Il parle avec son cœur. Il défend avec fermeté l'esprit de la religion. « C'est le droit de chacun, dit-il, de choisir sa propre religion » (*Ad Scapulam* 2). On ne saurait douter qu'il se tenait prêt à mourir pour sa foi. Dans les derniers mots de son *Apologeticum*, il proclame son ardent désir du martyre. Il s'oppose à la fuite dans la persécution. À cette fermeté de principes, il unit la sincérité sur ses propres faiblesses. Il connaît ses insuffisances. Traitant de la patience, il se compare à un malade qui parle de la santé, car il est lui-même atteint de la fièvre de l'impatience. En effet, c'est cette impatience qui l'empêche trop souvent de réussir. Il sait que « la vérité persuade par l'enseignement, mais n'enseigne pas en voulant persuader » (*Adv. Val.*, 1). Cependant, il veut toujours lui-même trop prouver. Il se comporte en avocat pour qui ne compte que le succès de sa cause et l'anéantissement de son adversaire. Aussi, dans bien des cas, ne fait-il que réduire son contradicteur au silence, sans parvenir à le persuader.

Études : A. HAUCK, *Tertullians Leben und Schriften*. Erlangen, 1877. — J. M. FULLER, *Dictionary of Christian Biography* 4 (1887) 818-864. — E. NÖLDECKEN, *Tertullian*. Gotha, 1890. — P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. 1. Tertullien et les origines. Paris, 1901. — CH. GUIGNEBERT, *Tertullien. Étude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile*. Paris, 1901. — A. HARNACK, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur* 2. Leipzig, 1904, 256 sq. — H. KOCH, *War Tertullian Priester?* : HJG 28 (1907) 95-103; *idem*, *Tertullian und der römische Presbyter Florinus* : ZNW 13 (1912) 59-83. — H. KELLNER, *Tertullian als Historiker* : ThQ 93 (1911) 319-321. — P. DE LABRIOLLE, *Tertullien était-il prêtre?* : Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrét. 3 (1913) 161-177. — H. KOCH, *Tertullians Laienstand* : ZKG 35 (1914) 1-8. — O. HIRSCHFELD, *Die Namen des Tertullians* : SAB (1915) 31. — H. KOCH, *Tertullian und Cyprian als religiöse Persönlichkeiten* : IKZ 10 (1920) 45-61. — F. RAMORINO, *Tertulliano*. Milan, 1923. — P. GUILLOUX, *L'Évolution religieuse de Tertullien* : RHE 19 (1923) 5-24, 141-156. — K. HOLL, *Tertullian als Schriftsteller* : Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte 3. Tübingen, 1928, 1-2. — L. BAYARD, *Tertullien et saint Cyprien* (Coll. des moralistes chrétiens). Paris, 1930. — H. KOCH, *Nochmals : War Tertullian Priester?* : ThStKr 10 (1931) 108-144. — S. L. GREENSLADE, *Tertullien of Carthage* : ExpT 44 (1932-1933) 247-252. — A. EDWARDS, *Die Kirche der*

Martyrer. Munich, 1932, 359-367. — H. KOCH, Tertullianus : PWK 2. R. 5, 822-844. — V. NEMES, Tert. görög nyelvésége Pannonhalma, 1935. — A. D'ALÈS, Tertullien helléniste : REG (1937) 329-362. — L. CASTIGLIONI, Tertulliano. Milan, 1937. — Z. VYSOKÝ, Remarques sur les sources des œuvres de Tertullien. Prague, 1937; *idem*, L'état des recherches récentes sur la chronologie des œuvres apologétiques de Tertullien : Listy Filologické (1938) 110-123. — M. S. ENSLIN, Puritan of Carthage : JR 27 (1947) 197-212. — M. M. BANEY, Some Reflections of Life in North Africa in the Writings of Tertullian (PSt 80). Washington, 1948. — B. NISTERS, Tertullian, seine Persönlichkeit und sein Schicksal (MBTh). Münster, 1950. — S. OSWIECIMSKI, De scriptorum romanorum vestigiis apud Tertullianum quaestiones selectae. Krakow, 1951. — M. PELLEGRINO, Tertulliano : Enciclopedia Cattolica 11 (1953) 2025-2033.

Sur Tertullien et le Montanisme, voir : P. DE LABRIOLLE, La crise montaniste. Paris, 1913, 294 sq.; *idem*, Les sources de l'histoire du montanisme. Textes grecs, latins, syriaques (Collectanea Friburgensia N.S. 15). Fribourg, 1913, 12 sq. — E. BUONAIUTI, Il Cristianesimo nell' Africa Romana. Bari, 1928, 37 sq. — A. FAGITTO, La diaspora catafrigia : Tertulliano e la « Nueva Profecía ». Rome, 1924. — R. G. SMITH, Tertullian and Montanism : Theology 46 (1943) 127-139. — H. KRAFT, Die altchristliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus : ThZ 11 (1955) 249-271.

Pour l'influence de Tertullien sur les écrivains postérieurs, voir : A. HARNACK, Ueber Tertullian in der Literatur der alten Kirche : SAB (1895) 545 sq. — H. KOCH, Gelasius im kirchenpolitischen Dienste seiner Vorgänger : SAB (1935) 77-82. — A. D'ALÈS, Tertullien chez Bède : RSR (1937) 620. — J. MADOZ, Vestigios de Tertulliano en la doctrina de la virginidad de Maria, en la carta Ad amicum aegrotum de viro perfecto : EE 18 (1944) 187-200. — CHR. MOHRMANN, Saint Jérôme et saint Augustin sur Tertullien : VC 5 (1951) 111-112. — G. BARBY, Saint Augustin et Tertullien : AT 13 (1953) 145-150. — F. SCIUTO, Tertulliano e Vincenzo di Lerino : Miscellanea di Studi di Letteratura Cristiana Antica 4 (1953) 130-140.

Style et langue.

Tertullien a un style personnel bien qu'il observe les traditions littéraires de son temps. Ses œuvres prouvent par de nombreux exemples sa familiarité avec les techniques de la rhétorique. Il s'inspire de la manière « asiatique » des orateurs grecs. Il marque ainsi une préférence pour les phrases courtes, évitant les longues périodes, et précipite questions et réponses avec la vivacité du staccato. Il aime l'antithèse et goûte les jeux de mots. Mais il recherche aussi les formes

d'expression inaccoutumées. Il forge des mots et des formules, comme aucun auteur ne s'en est montré capable depuis Tacite. Cette tendance, avec son goût particulier pour les raccourcis suggestifs, introduit dans ses œuvres une certaine obscurité de pensée, et a pu faire dire à Vincent de Lérins : *Quot paene verba, tot sententiae*.

Néanmoins, la contribution de son génie à la langue de l'Église ancienne reste de première importance. Ses œuvres constituent une source incomparable pour notre connaissance du latin chrétien. Elles contiennent un nombre imposant de termes nouveaux, qui furent adoptés par les théologiens postérieurs et trouvèrent une place définitive dans le vocabulaire dogmatique. C'est pourquoi on l'a appelé « le fondateur du latin ecclésiastique ». Cette affirmation est cependant exagérée. Elle ne rend pas justice à l'influence profonde et durable exercée par les premières versions de la Bible. Bien des mots dont l'invention ou l'adaptation était attribuée à Tertullien, s'y trouvaient déjà, comme A. Kolping l'a démontré récemment pour *sacramentum*. Cependant, malgré cette réserve, il reste encore assez au crédit de Tertullien pour lui assurer une place de premier ordre dans l'histoire du latin chrétien.

Études : A. SCHMIDT, De Latinitate Tertullianea, 2 vol. Erlangen, 1870-1872; *idem*, Commentatio de nominum verbalium in tor et trix desinentium apud Tertullianum vi ac copia. Erlangen, 1878. — H. KELLNER, Ueber die sprachlichen Eigentümlichkeiten Tertullians : ThQ (1876) 229-251. — H. HORPE, De sermone Tertulliano quaestiones selectae. Thesis. Marburg, 1897. — G. R. HAUSCHILD, Tertullian als Wortbildner. Progr. Realschule Leipzig, 1876; *idem*, Die Grundsätze und Mittel der Wortbildung bei Tertullian. Progr. Gymnasium Frankfurt a. M., 1881. — H. HORPE, Syntax und Stil des Tertullian. Leipzig, 1903. — A. ENGELBRECHT, Lexikalisches und Biblisches aus Tertullian : WSt 27 (1905) 62-74; *idem*, Neue lexikalische und semasiologische Beiträge aus Tertullian : WSt 28 (1906) 142-159. — H. GOELZER, Le style de Tertullien : Journal des Savants N. S. 5 (1907) 202 sq. — E. DE BACKER, Le sens classique du mot sacramentum dans les œuvres de Tertullien : Musée Belge (1909) 147-155; *idem*, Sacramentum. Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien. Paris, 1911. — E. LÖFSTEDT, Zur Sprache Tertullians. Lund, 1920. — J. P. WALTZING, La langue de Tertullien : Musée Belge 9 (1920) 44-47. — E. NORDEN, Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrh. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance II, 4^e éd. Leipzig-Berlin, 606-615. — F. C. BURKITT, Dr Sanday's New Testament of Irenaeus with a note on Valentinian terms in Irenaeus and Tertullian : JThSt 24 (1923) 56-67.

— J. DE GHELINCK, Pour l'histoire du mot sacramentum I. Louvain, 1924.
 — S. W. J. TEEUWEN, Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian (StGKA 14, 1). Paderborn, 1926. — S. COLOMBO, Concetto e forma nello stilo di Tertulliano : Didaskaleion (1926) I, 1-17. — H. KOCH, Zum Ablativgebrauch bei Cyprian und andern Schriftstellern (Tertullien) : RhM NF 78 (1929) 427-432. — H. WOLLMANN, Defixus in morsus usorum et spongiarum retiariorum : Mitteilungen des Deutsch. Archäol. Instituts, Römische Abt. 45 (1930) 227-233. — H. RAHNER, Pompa diaboli. Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte des Wortes πομπή-pompa in der urchristlichen Tauf liturgie : ZkTh 55 (1931) 239-273. — J. SCHRIJNEN, Charakteristik des altchristl. Latein. Nijmegen, 1932. — H. HOPPE, Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians. Lund, 1932. — A. D'ALE, Tertullianea : Concussione, concussio, concussura, concussor : RSR 27 (1937) 97-99; *idem*, Ἐπερχόμενος ou οἰκονόμος? : RSR 27 (1937) 228-230. — H. JANSSEN, Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian (Latinitas Christianorum Primaeva 8). Nijmegen, 1938. — C. ARPE, Substantia (chez Tertullien) : Phil 94 (1939) 65-78. — H. PÉTRÉ, L'exemplum chez Tertullien. Dijon, 1940. — J. A. DEMMEL, Die Neubildungen auf -antia und -entia bei Tertullian (Diss. Zürich). Immensee, 1944. — V. MOREL, Disciplina, le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien : RHE 40 (1944-1945) 5-46. — E. EVANS, Tertullian's Theological Terminology : ChQ 139 (1944-1945) 56-77. — E. PETERSON, Christianus : Miscellanea Mercati 1 (ST 121). Cité du Vatican, 1946, 355-372. — J. H. WASZINK, Pompa diaboli : CV 1 (1947) 13-41. — E. SKARD, Vexillum virtutis : SO 25 (1947) 26-30. — H. PÉTRÉ, Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne (Spicilegium Sacrum Lovaniense 22). Louvain, 1948. — A. KOLPING, Sacramentum Tertullianicum I. Münster, 1948. — J. W. PH. BORLEFFS, G. F. DIERCKX et E. MICHELS, Un « Lexicon Tertullianicum » : Sacris Erudiri 2 (1949) 383-386. — CHR. MOHRMANN, Le Latin langue de la chrétienté occidentale : Aevum 24 (1950) 133 sq.; *eadem*, Quelques observations sur l'originalité de la littérature latine chrétienne : Rivista di Storia della Chiesa in Italia 4 (1950) 153; *eadem*, MC 1, 3. Utrecht, 1951, LXXXVI-XCV. — W. DÜRIG, Disciplina. Eine Studie zur Bedeutung des Wortes in der Sprache der Liturgie und der Väter : Sacris Erudiri 4 (1952) 245-279.

I. SES ÉCRITS

1. Transmission du texte

Il dut exister, dès le début du moyen âge, au moins six collections différentes des écrits de Tertullien.

1. Le *Corpus Trecense* est la plus courte d'entre elles, et probablement la plus ancienne. Son principal représentant est

le *Codex Trecensis* 523 (T), découvert par Dom A. Wilmart en 1916, dans la Bibliothèque de Troyes. Il contient cinq traités, dans un état plus ou moins complet : *Adversus Iudaeos*, *De carne Christi*, *De carnis resurrectione*, *De baptismo*, *De paenitentia*. Écrit au douzième siècle à Clairvaux, le *Codex Trecensis* se classe en tête de tous les manuscrits. J. W. Ph. Borleffs a démontré que les notes marginales que donne Martin Mesnart dans son édition de Tertullien (Paris, 1545), contiennent un choix de leçons de ce codex. D'après Kroymann, il est possible que le *Corpus Trecense* remonte à Vincent de Lérins († 454), et certain, en tous cas, qu'il représente la première tentative destinée à réhabiliter l'œuvre de Tertullien.

2. Le *Corpus Masbureense* nous est parvenu dans des copies plus récentes que le *Trecense*. L'origine de cette collection doit cependant être antérieure à 494, l'année où le *Decretum Gelasianum* condamna tous les écrits de Tertullien. Son texte nous est connu par l'édition de Sigismond Gelenius (Bâle, 1550), qui s'appuie sur la *Mesnartiana* et sur un *Codex Masburensis* disparu. Ce dernier contenait douze traités : *De carnis resurrectione*, *De praescriptione haereticorum*, *De monogamia*, *De testimonio animae*, *De anima*, *De spectaculis*, *De baptismo*, *Scorpiace*, *De idololatria*, *De pudicitia*, *De ieiunio*, *De oratione*.

3. Le *Corpus Agobardinum*, conservé dans le *Codex Agobardinus*, comprenait à l'origine vingt et un traités de Tertullien. Aujourd'hui, le manuscrit *Codex Parisinus latinus* 1622, du IX^e siècle, nommé *Agobardinus* (A) à cause de son premier propriétaire, l'archevêque Agobard de Lyon (814-840), n'en contient plus que treize : *Ad nationes*, *De praescriptione haereticorum*, *Scorpiace*, *De testimonio animae*, *De corona*, *De spectaculis*, *De idololatria* (incomplet), *De anima* (incomplet), *De oratione* (incomplet), *De cultu seminarum* (incomplet), *Ad uxorem*, *De exhortatione castitatis*, *De carne Christi* (jusqu'au ch. 10). Malgré ses défauts, ce manuscrit sur parchemin demeure une source généralement bonne pour l'histoire du texte. La collection remonte probablement à la même époque que le *Corpus Masbureense*.

4. Le *Corpus Cluniacense* fut probablement composé plus tard que les trois précédents, en Espagne. Il paraît remonter au milieu du sixième siècle, et contient la collection la plus importante des écrits de Tertullien. Il comprend, en effet, vingt-sept traités. On y trouve même les écrits anti-hérétiques, qui ne figurent pas dans les trois autres collections. Le *Corpus Cluniacense* survit dans un certain nombre de manuscrits, qui dépendent tous des *Codd. Cluniacenses*. En tête arrive le *Codex Montepessulanus* H 54, du XI^e siècle (M), de la Bibliothèque Municipale de Montpellier. Il contient les traités *De patientia*, *De carne Christi*, *De resurrectione carnis*, *Adversus Praxean*, *Adversus Valentinianos*, *Adversus Marcionem*, *Apogeticum*. Le *Codex Paterniacensis* 439, du XI^e siècle (P), aujourd'hui à Sélestat, dépend du *Montepessulanus*, mais lui est bien inférieur en qualité. Il donne le texte des traités *De patientia*, *De carne Christi*, *De resurrectione carnis*, *Adversus Praxean*, *Adversus Valentinianos*, *Adversus Judaeos*, *De praescriptione haereticorum*, *Adversus omnes haereses* (apocryphe), *Adversus Hermogenem*. Au même groupe appartiennent le *Codex Florentinus Magliebechianus*, *Conventi soppressi* VI, 9 (N), le *Codex Florentinus Magliebechianus*, *Conventi soppressi* VI, 10 (F), le *Codex Vindobonensis* 4194 (V), le *Codex Leydensis latinus* 2 (L), tous du XV^e siècle, et une série de manuscrits plus récents d'origine italienne, dépendant tous de N ou F. Ce groupe contient, en plus des écrits mentionnés précédemment, les traités *De fuga*, *Ad Scapulam*, *De corona*, *Ad martyras*, *De paenitentia*, *De virginibus velandis*, *De cultu feminarum*, *De exhortatione castitatis*, *Ad uxorem*, *De monogamia*, *De pallio*.

5. Un autre *Corpus*, indépendant des quatre qui précèdent, était ignoré récemment encore. Gösta Glaesson, philologue suédois, découvrit dans un manuscrit de la Bibliothèque Vaticane, le *Codex Ottobonianus latinus* 25, du XIV^e siècle, un certain nombre d'extraits des traités de Tertullien, *De pudicitia*, *De paenitentia*, *De patientia* et *De spectaculis*. Les leçons, en bien des endroits, sont identiques à celles du *Codex Trecentensis*, mais elles montrent ailleurs une telle indépendance, qu'il faut admettre l'existence d'un cinquième corpus.

6. Enfin, une découverte étonnante a eu lieu en Hollande récemment. A. P. van Schilfgaarde et G. I. Lieftinck ont publié un fragment du traité *De spectaculis*, trouvé dans les archives de Keppel, et qui est conservé aujourd'hui à la Bibliothèque de Leiden. Il appartenait à un manuscrit du neuvième siècle. Il est donc antérieur à tous les exemplaires que nous possédions jusqu'ici. Il donne un texte qu'on ne trouve dans aucun des corpus mentionnés plus haut. Il fut écrit près de Cologne et fut peut-être à l'origine la propriété de la Bibliothèque de la cathédrale. En effet, le catalogue le plus ancien (n° 833) de cette cathédrale mentionne un manuscrit avec plusieurs traités de Tertullien, sans donner toutefois le nom de l'auteur. Il est possible que le fragment de Keppel appartienne à ce manuscrit. De plus, le catalogue de Cologne, avec un catalogue de l'abbaye de Corbie et un manuscrit disparu dont Pamélius utilisa les variantes dans son édition de Tertullien, grâce aux bons offices de Johannes Clemens Anglus, prouvent l'existence d'une autre corpus.

Études : Voir les « praefationes » au CSEL 20, 47, 69 et 70. — A. KROGMANN, Zur Ueberlieferungsgeschichte des Tertulliantextes : RhM (1913) 128-152; *idem*, Das Tertullianfragment des Codex Parisinus 13047 : RhM (1915) 358-367. — G. THÖRNELL, Studia Tertulliana, 4 vol. Uppsala, 1918-1926. — A. WILMART, Un manuscrit de Tertullien retrouvé : Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1920) 380-386. — J. W. PH. BORLEERS, Zur Luxemburger Tertullianhandschrift : Mnem 2 (1935) 299-308; *idem*, La valeur du Codex Trecentensis de Tertullien pour la critique de texte dans le traité De Baptismo : VC 2 (1948) 185-200; *idem*, Un nouveau manuscrit de Tertullien : VC 5 (1951) 65-79. — CHR. MOHRMANN, MC, 1 ser. N° 3 (1951) XLI-LVIII. — E. DEKKERS, Note sur les fragments récemment découverts de Tertullien : Sacris Erudiri 4 (1952) 372-383. — E. DEKKERS, CCL 1 (1954) V-IX.

Par les éditions imprimées, nous apprenons encore l'existence d'autres manuscrits disparus, qui ont aussi leur importance pour l'histoire du texte.

L'*editio princeps* de Beatus Rhenanus, publiée en 1951 à Bâle (R), s'appuie sur le *Codex Paterniacensis* (P) et sur un *Codex Hirsaugiensis* disparu, qui dépendait des *Cluniacenses* et avait appartenu autrefois au monastère de Hirsau dans le Wurtemberg. Dans une troisième édition, publiée à Paris en 1539, Rhenanus utilisa en outre un *Codex Gorziensis*, venant

du monastère de Gorée, près de Metz. Ce codex, apparenté aussi au groupe des Cluniacenses, a disparu. L'*editio princeps* comprenait les traités : *De paenitentia*, *De carne Christi*, *De resurrectione carnis*, *Adversus Praxean*, *Adversus Valentinianos*, *Adversus Judaeos*, *De praescriptione haereticorum* (*Adversus omnes haereses*), *Adversus Hermogenem*.

L'édition de M. Mesnart (B), publiée en 1545 à Paris, ajoute les traités suivants : *De trinitate* (de Novatien), *De testimonio animae*, *De anima*, *De spectaculis*, *De baptismo*, *Scorpiace*, *De idololatria*, *De pudicitia*, *De ieiunio*, *De cibis Iudaicis* (de Novatien), *De oratione*. Ils étaient tirés d'un manuscrit pour lequel l'éditeur ne donne ni nom ni description. Le texte du *De baptismo* montre que ce manuscrit était inférieur au *Codex Trecentis*, dont pourtant, comme nous l'avons dit, il donne plusieurs leçons dans la marge. Mesnart utilisa encore le *Codex Agobardinus* et un autre manuscrit inconnu.

L'édition (Gel.) de Sigismond Gelenius (Bâle, 1550) se base sur la Mesnartiana et sur un *Codex Masburensis*, comme nous l'avons déjà signalé.

L'édition (Pam.) de Jacobus Pamelius (Anvers, 1579) repose sur celles de Mesnart et de Gelenius. Elle utilise aussi un *Codex Joannis Clementis Angli* disparu, qui contenait les traités *De spectaculis*, *De praescriptione haereticorum*, *De resurrectione carnis*, *De monogamia*, *De ieiunio*, *De pudicitia*.

L'édition de Franciscus Junius (Jun.), publiée à Francfort en 1597, n'est rien de plus qu'une réimpression de la Pameliana. Mais ses *Adnotationes* ont une grande importance, car elles introduisent d'excellentes corrections.

L'édition (Rig.) de Nicolas Rigault (Paris, 1634) repose sur une révision de l'Agobardinus, à laquelle Ph. Priorius ajouta des corrections dans la seconde impression et les suivantes.

Editions : ML 1-2. — F. OEHLER, Q. S. F. Tertulliani opera omnia, ed. maior, vol. 1-3, Leipzig, 1851-1854. Ed. minor, Leipzig, 1854. — A. REIFFERSCHIED-G. WISSOWA, CSEL 20 (1890); A. KROYMANN, CSEL 47 (1930); H. HORPE, CSEL 69 (1939); A. KROYMANN, CSEL 70 (1942). — Une nouvelle édition a été publiée récemment : CCL I. II Tertulliani Opera (1954).

Traductions : Française : A.-E. DE GENOUDÉ, Tertullien, Œuvres, I, III, Paris-Louvain, 1852. — Anglaises : P. HOLMES and S. THIELWALL, ANL 7, 11, 15, 18; ANF 3, 4. — Allemande : H. KELLNER, BKV² 7 (1912); H. KELLNER-

G. ESSER, BKV² 24 (1915). — Hollandaise : H. U. MEYBOOM, Oudechristel. geschriften, dl. 40-46, Leiden, 1929-1934. — Espagnole : J. PELLICER DE OSSAU SALES Y TOBAR, Obras de Quinto Fl. Tertuliano, Barcelona, 1639. — Italienne : L. BORGHINI, Rome, 1756.

2. Les écrits apologétiques de Tertullien

Parmi les écrits apologétiques de Tertullien, les livres *Ad nationes* et l'*Apologeticum* s'apparentent l'un à l'autre. Tous les deux furent composés la même année, en 197, et traitent le même sujet. Cependant, l'*Apologeticum* représente la forme la plus achevée. Ce fait, ainsi que les allusions certaines qu'on y trouve à la révolte d'Albinus contre Septime Sévère et à la bataille de Lyon qui suivit le 19 février 197, invitent à conclure à l'antériorité de l'*Ad nationes*.

1. Aux Païens (*Ad nationes*).

Ce traité comprend deux livres. Le premier s'applique d'abord à démontrer que la procédure juridique employée contre les chrétiens offense la raison et contredit tous les principes de la justice. Cette iniquité est le fruit de l'ignorance. Les païens condamnent, en effet, ce qu'ils ne connaissent pas (ch. 1-6). Dans les chapitres qui suivent (7-19), l'auteur réfute les calomnies courantes. Il en démontre la fausseté. Il ajoute même que, fussent-elles exactes, elles ne donneraient aux païens aucun droit de condamner les chrétiens, car les premiers se livrent à des crimes plus odieux encore. Tandis que le premier livre reste sur la défensive, le second devient plus agressif. Il critique sévèrement la religion païenne et attaque en particulier les croyances romaines sur les dieux. Tertullien puise ici aux *Rerum Divinarum Libri XVI* de Varron, où les dieux sont distribués en trois classes, ceux des philosophes, des poètes et des nations. Il approfondit la notion de Dieu et prouve que les divinités des païens ne sont que des inventions humaines.

Editions : A. REIFFERSCHIED-G. WISSOWA, CSEL 20 (1890) 59-133. — J. W. PH. BORLEFFS, *Ad nationes libri duo*, Leiden, 1929. — Une nouvelle édition critique par J. W. PH. BORLEFFS, CCL 1 (1954) 9-75.

Traductions : Anglaises : P. HOLMES, ANL 11, 416-506; ANF 3, 109-147. — Hollandaise : H. U. MEYBOOM, Tertullianus, Tegen de heidenen (Oud-christl. geschriften, dl. 42). Leiden, 1927. — Allemande : M. HAIDENTHALER, Tertullianus zweites Buch Ad nationes und De testimonio animae, Uebersetzung und Kommentar (SIGKA 23, 1-2). Paderborn, 1942.

Études : TH. BIRT, Marginalien zu lateinischen Prosaikern (Ad nat. 1, 2; 4; 7; 10; 16) : Phil (1927) 164-182. — J. W. PH. BORLEFFS, Observationes criticae ad Tertulliani Ad nationes libros : Mnem 56 (1928) 193-201, 225-242; 57 (1929) 1-51. — M. BALSAMO, Paralleli non ancora osservati tra l'Ad nationes e l'Apologeticum : Didaskaleion, nuov. ser. 8 (1930), fasc. 1, 29-34. — L. CASTIGLIONI, Ad Tertullianum adnotationes : Studi Ubaldi, Milan, 1937, 255-262. — J. H. WASZINK, Tertullian ad nat. 2, 17, 14 : Mnem 3, 11 (1943) 71-72. — D. KUIJPER, Tert. Nat. 2, 9, 13 : VC 8 (1954) 78-82. — E. EVANS, Tertullian Ad Nationes : VC 9 (1955) 37-44.

2. *Apologie (Apologeticum).*

L'*Apologeticum* est le plus important de tous les écrits de Tertullien. Il diffère beaucoup des livres *Ad nationes*, malgré l'analogie du contenu. Il suit un plan et montre davantage d'unité. L'*Ad nationes* ressemble plutôt à une réunion de matériaux qu'à un édifice achevé. L'*Apologeticum* donne, au contraire, nettement l'impression de s'inspirer de l'idée personnelle de l'auteur. Il est l'œuvre d'une personnalité qui domine sa manière. Le raisonnement y prend une forme plus juridique, tandis que l'argumentation de l'*Ad nationes* conservait un caractère philosophique et rhétorique. Tertullien montre plus de retenue dans l'*Apologeticum* que dans l'*Ad nationes*, car il ne vise pas dans les deux traités le même lecteur. L'*Ad nationes*, comme son titre l'indique, est destiné au monde païen en général. L'*Apologeticum* veut atteindre, au contraire, les gouverneurs des provinces romaines. S'il les attaque, il cherche aussi à les persuader. C'est pourquoi l'*Ad nationes* répond au type du λόγος πρὸς Ἕλληνας, tandis que l'*Apologeticum* représente celui de l'ἀπολογία.

Contenu.

C'est l'ignorance qui explique la haine et les persécutions dont sont victimes les chrétiens :

La vérité sait qu'elle vit dans ce monde en étrangère ; que, parmi des étrangers, elle trouve facilement des enne-

mis, mais qu'elle a sa famille, sa demeure, son espérance, son crédit et sa gloire dans les cieux. En attendant, elle n'a qu'un désir, c'est de n'être pas condamnée sans être connue. Qu'ont-ils à perdre vos lois, qui commandent souverainement dans leur propre empire, si la vérité était entendue ? (1, 2) (trad. J. P. Waltzing).

La procédure judiciaire adoptée par les autorités va contre toute la tradition et tous les principes de la justice. Les païens eux-mêmes ne peuvent donner de raisons plausibles pour justifier leur haine du nom « chrétien ». La valeur de toute loi humaine dépend de sa moralité et de son but. Par conséquent, la religion chrétienne ne peut être contraire aux décrets de l'État. De plus il est visible que seuls les mauvais empereurs ont promulgué des ordonnances contre elle : « Tels furent toujours nos persécuteurs, des hommes injustes, impies, infâmes : vous-mêmes avez coutume de les condamner et vous réhabilitez toujours ceux qu'ils ont condamnés » (5, 5).

Ce fait révèle la valeur des décrets en question. Mais l'histoire prouve que les lois peuvent être rapportées et l'ont été effectivement. Après cette introduction, qui comprend les six premiers chapitres, Tertullien traite, sans s'étendre, des crimes secrets (ch. 7-9) et s'arrête longuement sur la question des crimes publics dont les chrétiens sont accusés. On n'a jamais prouvé qu'ils aient commis l'infanticide sacramentel ou qu'ils se soient livrés aux banquets de Thyeste et à l'inceste. « Seule la rumeur, depuis si longtemps, atteste les crimes des chrétiens » (7, 13). Ce sont, au contraire, les païens qui ont commis de telles horreurs. Plus sérieuses sont les accusations de mépris à l'égard de la religion de l'État (*intentatio laesae divinitatis*) et de haute trahison (*titulus laesae augustioris majestatis*). Dans sa plaidoirie contre ces crimes publics, Tertullien déploie ses talents de juriste. Les chrétiens, dit-il, ne participent pas à la vénération des dieux païens, car ceux-ci ne sont rien d'autre que des êtres humains disparus, et leurs images sont matérielles et inanimées. Il n'est pas surprenant que ces divinités soient ridiculisées au théâtre et méprisées au temple. Mais les chrétiens vénèrent le Créateur du monde, le seul vrai Dieu, qui s'est révélé dans les Écritures. Il est donc injuste de les

accuser d'athéisme, puisque les prétendus dieux des païens ne sont nullement des dieux :

Tout cet aveu de vos dieux, par lequel ils reconnaissent qu'ils ne sont pas dieux et attestent qu'il n'y a pas d'autre dieu que celui-là seul auquel nous appartenons, est plus que suffisant pour repousser l'accusation de lèse-religion publique, surtout la religion romaine. Car s'il est certain que vos dieux n'existent pas, il est certain que votre religion n'existe pas non plus ; et s'il est certain que votre religion n'existe pas, parce que vos dieux n'existent pas, il est certain aussi que nous ne sommes pas coupables de lèse-religion. Mais, au contraire, c'est sur vous que retombera le reproche que vous nous faites, sur vous qui adorez le mensonge et qui, non contents de négliger la vraie religion du vrai Dieu, allez jusqu'à la combattre, et qui vous rendez ainsi coupables du crime d'une véritable irréligion (24, 1-2) (*id.*).

Tertullien demande ici la liberté de religion :

Prenez garde, en effet, que ce ne soit déjà un crime d'irréligion que d'ôter aux hommes la liberté de religion et de leur interdire le choix de la divinité, c'est-à-dire de ne pas me permettre d'honorer qui je veux honorer, pour me forcer d'honorer qui je ne veux pas honorer ! Il n'est personne qui veuille des hommages forcés, pas même un homme. Aussi bien on accorde aux Égyptiens la liberté de s'adonner à leur superstition si inepte, de mettre des oiseaux au rang des dieux et de condamner à mort quiconque a tué un pareil dieu. Chaque province, chaque cité a aussi son dieu à elle..., nous sommes les seuls à qui on refuse le droit de posséder une religion à nous. Nous offenso-
sons les Romains et nous ne sommes pas regardés comme des Romains parce que le Dieu que nous adorons n'est pas un dieu des Romains. Heureusement qu'il est le Dieu de tous les hommes, à qui, bon gré, mal gré, nous appartenons tous. Mais chez vous, il est permis d'adorer tout, hors le vrai Dieu, comme s'il n'était pas plutôt le Dieu de tous, celui à qui nous appartenons tous (24, 6-10) (*id.*).

Tertullien réfute ensuite l'opinion commune qui explique par le culte des idoles l'empire que les Romains exercent sur le monde. Le vrai Dieu dispose seul de la domination universelle, en faveur de qui il veut. Ce n'est pas l'obstination qui retient les chrétiens de vénérer les dieux de l'État, mais la conviction que de tels hommages vont aux démons. Ils ne peuvent sacrifier, même pour la félicité de l'empereur, car ces prétendus dieux sont impuissants à le secourir. Leur refus ne doit donc pas être considéré comme un crime. Au contraire, ils prient le vrai Dieu pour le législateur. Ici Tertullien rapporte à Dieu toute autorité :

Car nous autres, nous invoquons pour le salut des empereurs le Dieu éternel, le Dieu véritable, le Dieu vivant, dont les empereurs eux-mêmes préfèrent la faveur à celle de tous les autres. Ils savent qui leur a donné l'empire ; ils savent, en tant qu'hommes, qui leur a donné la vie ; ils sentent que celui-là seul est Dieu, sous la seule autorité de qui ils se trouvent, placés au second rang, les premiers après lui, avant et au-dessus de tous les dieux. Comment n'en serait-il pas ainsi, puisqu'ils sont au-dessus de tous les hommes qui, étant vivants, sont au-dessus des morts ? Ils considèrent jusqu'où vont les forces de leur empire, et ainsi ils voient que Dieu existe ; comprenant qu'ils ne peuvent rien contre lui, ils reconnaissent que c'est par lui qu'ils sont puissants. Que l'empereur déclare donc la guerre au ciel ; qu'il traîne le ciel captif à la suite de son char de triomphe ; qu'il envoie des sentinelles au ciel ; qu'il impose au ciel un tribut ! Il ne le peut. L'empereur n'est grand qu'autant qu'il est inférieur au ciel : il est, en effet, lui-même la chose de celui à qui le ciel et toute créature appartiennent. Il est empereur par celui qui l'a fait homme avant de le faire empereur ; son pouvoir a la même source que le souffle qui l'anime (30, 1-3) (*id.*).

Pour montrer que les chrétiens ne sont pas les ennemis de l'État ni de la race humaine, et l'injustice commise en n'admettant pas la légitimité de leurs associations, Tertullien brosse un tableau charmant du culte chrétien :

Nous sommes un « corps » par le sentiment commun d'une même croyance, par l'unité de la discipline, par le lien d'une même espérance. Nous formons une ligue et une congrégation pour assiéger Dieu de nos prières, comme un bataillon serré. Cette violence plaît à Dieu. Nous prions aussi pour les empereurs, pour leurs ministres et pour les puissances, pour l'état présent du siècle, pour la paix du monde, pour l'ajournement de la fin. Nous nous assemblons pour la lecture des Saintes Écritures, si le cours du temps présent nous oblige à y chercher soit des avertissements pour l'avenir, soit des explications du passé. Au moins, par ces saintes paroles, nous nourrissons notre foi, nous affermissons notre confiance et nous resserrons aussi notre discipline en inculquant les préceptes. C'est dans ces réunions encore que se font les exhortations, les corrections, les censures au nom de Dieu. Et, en effet, on y rend aussi des jugements, qui ont un grand poids, attendu que nous sommes certains d'être en présence de Dieu, et c'est un terrible préjugé pour le jugement futur, si quelqu'un d'entre nous a commis une faute telle qu'il est exclu de la communauté des prières, des assemblées et de tout commerce avec les choses saintes. Ce sont des vieillards éprouvés qui président; ils obtiennent cet honneur non pas à prix d'argent, mais par le témoignage de leur vertu, car aucune chose de Dieu ne coûte de l'argent. Et même s'il existe chez nous une sorte de caisse commune, elle n'est pas formée par une « somme honoraire », versée par les élus, comme si la religion était mise aux enchères. Chacun paie une cotisation modique, à un jour fixé par mois ou quand il veut bien, et s'il le veut et s'il le peut. Car personne n'est forcé; on verse librement sa contribution. C'est là comme un dépôt de la piété. En effet, on n'y puise pas pour des festins ni des beuveries, ni pour des lieux de stériles ripailles, mais pour nourrir et inhumer les pauvres, pour secourir les garçons et les filles qui n'ont ni fortune ni parents, et puis les serviteurs devenus vieux, comme aussi les naufragés; et si des chrétiens souffrent dans les mines, dans les îles, dans les prisons, uniquement pour la cause de notre Dieu, ils deviennent les nourrissons de la

religion qu'ils ont confessée. Mais c'est surtout cette pratique de la charité qui, aux yeux de beaucoup, nous imprime une marque infamante. « Voyez, disent-ils, comme ils s'aiment les uns les autres », car eux se détestent les uns les autres; « voyez, disent-ils, comme ils sont prêts à mourir les uns pour les autres », car eux sont plutôt prêts à se tuer les uns les autres (29, 1-7) (*id.*).

Dans la section finale, (46-50), Tertullien réfute la thèse selon laquelle le christianisme serait seulement une nouvelle philosophie. Celui-ci est bien plus qu'une spéculation sur les origines humaines. Il est une révélation divine. Il est une vérité manifestée par Dieu. C'est pourquoi ses persécuteurs ne peuvent le détruire : « Elles ne servent à rien, vos cruautés les plus raffinées. Elles sont plutôt un attrait pour notre secte. Nous devenons plus nombreux chaque fois que vous nous moissonnez : c'est une semence que le sang des chrétiens! » (50, 13).

Nous savons, par divers passages de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe, que l'*Apologeticum* fut traduit en grec, sans doute peu après sa parution. Cette traduction, probablement d'origine palestinienne et appelée bientôt à disparaître, atteste néanmoins l'importance de l'œuvre de Tertullien. De l'avis général, l'*Apologeticum* est son chef-d'œuvre et le meilleur de tous ses écrits.

Transmission du texte de l'apologeticum.

L'importance de l'*Apologeticum* explique qu'il soit représenté, de loin, par le plus grand nombre de manuscrits. Il possède aussi une tradition textuelle particulière, car il figure souvent parmi les œuvres de Cyprien, de Lactance et de Jérôme. Par contre, on ne le trouve pas originairement dans les quatre collections mentionnées plus haut. Il fut ajouté plus tard au *Codex Montepessulanus* et incorporé de la sorte parmi les écrits de Tertullien. Trente-six codices au moins conservent son texte et constituent la version dite *Vulgata recensio*. Deux d'entre eux doivent être mentionnés ici, le *Codex Petropolitanus auct. lat.* I Q v. 40, du IX^e siècle, autrefois *Sangerma-*

nensis (S) et le *Codex Parisinus* 1623, du X^e siècle (11). Ils ont été utilisés tous les deux par Hoppe dans sa nouvelle édition du CSEL. Mais il existe une autre tradition textuelle qui diffère beaucoup de la *Vulgata*. Elle repose sur un *Codex Fuldensis* totalement disparu, et dont nous savons simplement qu'il contenait l'*Apologeticum* et l'*Adversus Iudaeos*. Il fut examiné à Fulda à la fin de 1584 par Franciscus Modius, qui le confronta avec l'édition de De la Barre et ne recueillit pas moins de 900 variantes. Cette précieuse collection de leçons passa plus tard entre les mains de Franciscus Junius. Celui-ci la joignit en appendice à la seconde partie de son Tertullien alors en cours de parution. Elle fut publiée de la sorte à Francfort en 1597. Depuis, elle fut réimprimée par Waltzing dans le *Musée Belge* 16 (1912) 188, etc.

Hoppe découvrit, dans la *Stadtbibliothek* de Brême, un manuscrit reproduisant, de la p. 131 à 146, le début de la collation de Modius, soit les variantes des quinze premiers chapitres. Quant à Souter, il trouva, dans la Bibliothèque cantonale de Zurich, un *Codex Rhenaugiensis* du X^e siècle contenant, parmi des passages d'autres auteurs latins, un fragment de l'*Apologeticum*. Celui-ci comprend les chapitres 38, 39 et 40, jusqu'aux mots *tantos ad unum*. Il est certainement, sinon une copie du *Fuldensis*, du moins un témoin de sa tradition textuelle. Nous savons ainsi qu'au dixième siècle, il existait déjà deux groupes différents de manuscrits, l'un représenté par la *Vulgata* et l'autre par le *Fuldensis*.

Comment expliquer cette différence? Le premier qui répondit à cette question est Havercamp. Dans son édition de l'*Apologeticum* (Leyde 1718), il accorda la priorité au *Fuldensis* sur la *Vulgata*. Cette dernière serait, d'après lui, une seconde édition de l'*Apologeticum*, et la différence remonterait à l'auteur lui-même. Cette théorie fut adoptée par Oehler en 1854 et Schoers en 1914. Elle fut défendue encore par Thörnell en 1926 et par Hoppe en 1939. Le même Hoppe reproduit dans le CSEL la *Vulgata* et ajoute au bas les variantes du *Fuldensis*. Cette solution reste cependant très précaire. Dans cette hypothèse, il est étonnant d'abord que Tertullien ne parle jamais de cette révision, comme il le fit pour celle de l'*Adversus Marcionem*. De plus, comment expliquer le silence plus incom-

préhensible encore de l'antiquité chrétienne, sur l'existence de deux versions différentes?

On chercha donc une autre solution. C. Callewaert en 1902 lança l'hypothèse selon laquelle le *Fuldensis* conserverait le texte authentique, dont un scribe inconnu aurait, à l'époque carolingienne, normalisé et simplifié le latin. Dans bien des cas, il aurait mal compris l'auteur et altéré la signification. Ce serait cette corruption qui aurait donné le jour à la *Vulgata* et celle-ci serait devenue si populaire qu'elle aurait supplanté le texte correct représenté par le *Fuldensis*. Ce serait donc sur ce dernier que devrait se fonder une édition critique de l'*Apologeticum*, et il faudrait se méfier des variantes de la *Vulgata*. J.-P. Waltzing soutint la même opinion en 1919. Cependant, en 1929, dans sa nouvelle édition, il se montra plutôt réservé dans son usage du *Fuldensis*. Pour G. Rauschen, les deux traditions furent soumises à la normalisation, mais le *Codex Fuldensis* présente le texte le plus pur. Aussi se montre-t-il éclectique dans son édition du FP (Bonn, 1912). L'édition de Martin (1930), qui remplaça celle de Rauschen, adopta la même méthode.

E. Löfstedt soutint en 1915 la supériorité du *Fuldensis*, et défendit à nouveau cette thèse trois ans plus tard. S'il lui fut possible de montrer des interpolations dans la *Vulgata*, il reconnut aussi que le texte du *Fuldensis* lui-même était altéré, particulièrement dans la dernière partie de l'*Apologeticum*.

Éditions : H. HOPPE, CSEL 69 (1930). — J. P. WALTZING, Tertullien, Apologétique, texte établi d'après le Codex Fuldensis. Liège-Paris, 1914. — S. COLOMBO, L'Apologetico, ed. con introduzione, commento, apparato critico e appendice critica. Turin, 1918. — A. SOUTER, Tertulliani Apologeticus, text of Oehler annotated with an introduction by J. E. B. MAYOR, with a translation by A. SOUTER. Cambridge, 1917. — G. RAUSCHEN, FP 12. Bonn, 1919. — J. P. WALTZING, Tertullien, L'apologétique I : Texte établi d'après la double trad. manuscrite, apparat critique et trad. littérale. II : Comment. analytique, gram. et hist. Liège-Paris, 1919; réimprimé à Paris, 1931. — A. SOUTER, Tertullian, Apologeticus. Aberdeen, 1926. — S. COLOMBO, Tertullianus, Apologeticum, rec. praef. est. app. crit. et indic. instruxit (Corpus script. lat. Pataviana 46). Turin, 1926. — G. MAZZONI, L'Apologetico di Tertulliano (I classici cristiani). Siena, 1928. — J. P. WALTZING et A. SEVERYNS, Tertullien, Apologétique, texte établi et traduit. Paris, 1929. — T. R. GLOVER, Tertullian, Apology. De Spectaculis with an English translation (LCL). London, 1931. —

J. MARTIN, Tertullianus, Apologeticum, ed. et adnot. (FP 6). Bonn, 1933. — P. HENEN, Index verborum quae Tertulliani Apologetico continentur. Louvain, 1910. — O. TESCARI, Tertullianus, L'Apologetico. Testo con introd., versione e commento (Corona Patrum 13). Turin, 1951. — C. BECKER, Tertullian, Apologeticum. Lateinisch und deutsch. Munich, 1952. — L'édition critique la plus récente : E. DEKKERS, CCL 1 (1954) 77-171.

Traductions : Anglaises : H. BROWN, Tertullian's Apology or Defense of the Christians. London, 1655. — G. DOUGSON, Library of Fathers 10. Oxford, 1842, 1-106. — S. THRELWALL, ANL 11, 53-140; ANF 3, 17-55. — A. SOUTER, loc. cit. — T. R. GLOVER, loc. cit. 3-227. — E. J. DALY, FC 10 (1950) 7-126. — *Française* : J. P. WALTZING et A. SEVERYNS, loc. cit. — *Italiennes* : J. GIORDANI, Tertulliano, L'Apologetico, trad. Brescia, 1935. — O. TESCARI, loc. cit. — *Espagnoles* : P. MANERO, Tertulliano, Apologia contra los gentiles. Zaragoza, 1644. — G. PRADO, El Apologetico de Tertulliano (Colección Excelsa 7). Madrid, 1943. — *Allemande* : H. KELLNER-G. ESSER, BKV 24 (1915). — C. BECKER, loc. cit. — *Hollandaises* : P. C. IJSSELING, Tertullianus, Verdediging der Christenen. Nijkerk, 1909; idem, Tertullianus' Apologeticum, vertaald en toegelicht (Klassieken der Kerk). Amsterdam, 1947. — CHR. MOHRMANN, Tertullianus, Apologeticum, en andere geschriften uit Tertullianus' voormontanistische tijd, ingeleid, vertaald en toegelicht (MC 1, 3). Utrecht-Bruxelles, 1951, 1-130. — *Polonaise* : J. SĄDJAK, Apologetyk, z łaciny tłumaczyl dal wstep i ojasbienia. Poznan, 1947. — *Grécque Moderne* : J. D. FRANCOULES, 'O ἀπολογητικός. Athènes, 1936.

Études de critique textuelle : J. P. WALTZING, Les trois principaux manuscrits de l'Apologétique de Tertullien : Musée Belge 16 (1912) 181-240. — C. CALLEWAERT, Le Codex Fuldensis, le meilleur manuscrit de l'Apologeticum de Tertullien : RHL 7 (1902) 322-353. — H. BÖHNER, Eine bisher nicht beachtete Hs. des Apologeticus Tertullians : ThLZ (1903) 645. — A. SOUTER, A Tenth-Century Fragment of Tertullian's Apology : JThSt 8 (1907) 297-300. — H. SCHROERS, Zur Textgeschichte und Erklärung von Tertullians Apologeticum (TU 60, 4). Leipzig, 1913. — G. RAUSCHEN, Prof. Heinrich Schoers und meine Ausgabe von Tertullians Apologeticum. Bonn, 1914. — C. CALLEWAERT, La valeur du Codex Fuldensis pour le rétablissement du texte de l'Apologeticum de Tertullien. Louvain, 1914. — J. P. WALTZING, Étude sur le Codex Fuldensis de l'Apologétique de Tertullien (Bibliothèque de la Fac. de philos. et lettr. de l'Univ. de Liège, fas. 21). Liège-Paris, 1914-1917. — E. LÖFSTEDT, Tertullians Apologeticum textkritisch untersucht. Lund, 1915. — S. COLOMBO, Animadversiones criticae quaedam ad Tertulliani Apologetici textum : Didaskaleion 4 (1915) 65-96; idem, Per la critica del testo dell' Apologetico Tertulliano : Didaskaleion 5 (1916) 1-36. — G. THÖRNELL, Kritische Studien zu Tertullians Apologeticum : Eranos 16 (1916) 82-101. — C. WEYMAN, Zu Tertullians Apologeticum : Hermes (1916) 309. — L. WOHLER, Zu Tertullians Apologeticum : PhW 36 (1916) 539-544, 603-608, 636-640, 848-856, 1537-1538, 1568-1570, 1635-

1639. — E. LÖFSTEDT, Kritische Bemerkungen zu Tertullians Apologeticum. Lund-Leipzig, 1918. — G. RAUSCHEN, Emendationes et adnotationes ad Tertulliani Apologeticum (FP 12). Bonn, 1910. — J. SCHRIJNEN, Ad Tertulliani Apologetici cap. VII, 11, 12 : Mnem (1920) 260-263. — A. SOUTER, A Supposed Fragment of the Lost Codex Fuldensis of Tertullian : JThSt 22 (1921) 163 sq. — J. P. WALTZING, Pour l'étude de Tertullien. Introduction à l'Apologétique : Musée Belge (1921) 7-28. — A. MANCINI, Per la tradizione dell' Apologetico di Tertulliano : RFIC NS 4 (1926) 87-90. — G. THÖRNELL, Studia Tertulliana IV. De Tertulliani Apologetico bis edito. Uppsala, 1926. — G. PASQUALI, Per la storia del testo dell' Apologetico di Tertulliano : Studi Italiani di Filologia Classica 7 (1929) 13-57. — H. EDMONDS, Zweite Auflage im Altertum. Leipzig, 1941, 137-187. — O. TESCARI, In Tertulliani Apologeticum 46, 14 adnotatiuncula : RAC 23-24 (1947-1948) 349-352. — C. BECKER, loc. cit., 229-284; idem, Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung. München, 1954. — E. DEKKERS, CCL 1 (1954) 78-84.

Autres Études : J. E. B. MAYOR, Tertullian's Apology : Journal of Philology 21 (1893) 259-295. — F. X. FUNK, Tertullien et l'Agape (Apol. 39) : RHE (1904) 5-15; (1906) 2-25. — P. HENEN, L'Apologétique de Tertullien et le Thesaurus linguae latinae : Revue de l'Instruction publique en Belgique (1911) 1-9. — F. DI CAPUA, Tertulliano, Apologet. 47, 6 : Didaskaleion 3 (1914) 65-68. — E. T. MERRILL, Tertullian on Pliny's persecution of Christians : AJPh (1918) 124-135. — A. VITALE, La storia della versione dei Settanta e l'antichità della Bibbia nell' Apologetico di Tertulliano : Musée Belge (1922) 62-72. — F. J. DÖLGER, Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie des christlichen Altertums (Apol. 21) : AC 1 (1929) 271-290; idem, Vorbeter und Zeremoniar. Zu « monitor » und « praeire ». Ein Beitrag zu Tertullians Apologeticum 30, 4 : AC 2 (1930) 241-251. — M. BALSAMO, Paralleli non ancora osservati tra l'ad Nationes e l'Apologetico di Tertulliano : Didaskaleion NS 8 (1930) 28-34. — J. W. PH. BORLEFFS, Tertullian und Lukrez (Apol. 8) : PhW 52 (1932) 350-352. — J. CARCOPINO, Survivances par substitution des sacrifices d'enfants dans l'Afrique romaine : RHR 106 (1932) 592-599. — F. J. DÖLGER, « Sacramentum infanticidii » : AC 4 (1934) 118-200. — G. THÖRNELL, Apol. 12, 8 : Eranos (1934) 153-155; idem, Anulus pronubus. Der eiserne und der goldene Verlobungsring nach Plinius und Tertullianus (Apol. 6, 4, 6) : AC 5 (1936) 188-200. — H. EDMONDS, Die Oligarchenrevolte zu Megara im Jahre 375 und der Philosoph Ichthyas bei Tertullian, Apol. 46, 16, RhM (1937) 180-191. — A. BOURGERY, Le problème de l'Institutum Neronianum (invention de Tertullien) : Latomus (1938) 106-111. — E. BECKEL, Fiunt, non nascuntur christiani (Apol. 18) : Pisciculi, Festschrift für F. J. Dölger. Münster, 1939, 54-61. — F. J. DÖLGER, Wenn der Tiber in die Stadtmauern steigt... dann heisst es : Die Christen vor die Löwen (Apol. 40, 2) : AC 6 (1940) 157-159. — L. ALFOSSI, Tertulliano, Apol. 46, 15 : Hommages J. Bidez-F. Cumont. Bruxelles, 1949, 5-11. — J. BERAN, De ordine missae secundum Tertulliani « Apologeticum » : Miscellanea L. C. Mohlberg 2. Rome, 1949, 7-32. — E. GRIFFE, Le chris-

tianisme en face de l'État romain. La base juridique des persécutions (chez Tertullien) : BLE (1949) 129-145. — J. ZELLER, L'égalité et l'arbitraire dans les persécutions contre les chrétiens : AB 67 (1949) 49-54. — F. DI CAPUA, Religiosi crucis. Una nota a Tertulliano, Apologeticum XVI, 6 : Rendiconti della Accademia di Archeologia di Napoli 24-25 (1949-1950) 105-118. — S. OSWIECIMSKI, Ad litteras Romanas symbolae duae (Apol. 15) : Eos 44, 1 (1950) 111-122. — R. M. GRANT, Two Notes on Tertullian (Apol. 47, 6-7) : VC 5 (1951) 6-7. — J. W. PH. BORLEFS, Institutum Neronianum : VC 6 (1952) 129-145. — J. ZELLER, Institutum Neronianum. Loi fantôme ou réalité : RHE 50 (1955) 393-399. — R. VERDIÈRE, Le Dieu qui bruit : Nouvelle Clio 6 (1954) 322-326. — C. BECKER, Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung. Diss. München, 1954.

3. Le Témoignage de l'Âme.

C'était un lieu commun chez les philosophes hellénistiques comme Posidonius, Philon, Chrysippe, Sénèque et d'autres, de puiser la connaissance de Dieu dans l'examen du macrocosme et du microcosme, c'est-à-dire du monde entier et du petit univers de l'âme humaine. Tertullien suit cet exemple. Au ch. 17 de son *Apologeticum*, il écrit :

Voulez-vous que nous prouvions Dieu par ses œuvres, si nombreuses et si belles, qui nous conservent, qui nous soutiennent, qui nous réjouissent, par celles même qui nous effraient ? par le témoignage de l'âme elle-même, qui, bien qu'à l'étroit dans la prison du corps, bien que circonvenue par une éducation mauvaise, bien qu'énermée par les passions et la concupiscence, bien qu'asservie aux faux dieux, lorsqu'elle revient à elle-même, comme au sortir de l'ivresse ou du sommeil, ou de quelque maladie, et qu'elle est dans son état normal de santé, nomme Dieu par ce seul nom, parce que c'est le nom propre du vrai Dieu. « Grand Dieu ! » « Bon Dieu ! » et « ce qu'il plaira à Dieu », voilà le cri universel. Elle le reconnaît aussi pour juge : « Dieu le voit » et « je me repose sur Dieu » et « Dieu me le rendra ». O témoignage de l'âme naturellement chrétienne ! (17, 4-6).

Tertullien développa cet argument de l'*Apologeticum*, le *testimonium animae naturaliter christianae*, dans un traité spécial, intitulé *Le Témoignage de l'Âme* (*De testimonio ani-*

mae), qui remonte à la même année que l'*Apologeticum*, soit à 197. Le caractère apologétique de cet ouvrage, qui ne comprend que six chapitres, est certain. L'auteur s'applique à recueillir le témoignage de l'âme non pervertie par l'« éducation », pour démontrer l'existence de Dieu et ses attributs, la vie dans l'au-delà et la récompense ou le châtement après la mort. Nul besoin de recherche ou d'enseignement philosophique. Toutes ces vérités sont présentes à l'âme. La nature est le maître de l'âme : elle lui enseigne qu'elle est l'image de Dieu :

Je veux invoquer un nouveau témoignage, plus connu que toute littérature, plus approfondi que toute doctrine, plus répandu que tout livre, supérieur à l'homme tout entier, c'est-à-dire à tout ce qui est humain. Comparais, ô âme. Si tu es chose divine et éternelle, comme l'enseignent la plupart des philosophes, alors tu ne mens pas. Ou si tu n'es pas divine du tout, parce que mortelle, comme pense le seul Épicure, alors tu ne devrais pas mentir. Es-tu un don du ciel, ou enfantée de la terre ? Es-tu formée de nombres ou d'atomes ? Commences-tu avec le corps, ou viens-tu après le corps ? Enfin, d'où que tu viennes et de quelque manière que ce soit, tu fais de l'homme un animal raisonnable, capable au plus haut degré de jugement et de connaissance. Mais je ne m'adresse pas à toi qui, formée dans les écoles, exercée dans les bibliothèques, nourrie dans les académies ou les portiques de la Grèce, vomis de la sagesse. Mais c'est toi que j'invite à comparaître, toi qui es simple, rude, barbare et ignorante, toi qui es telle que te possèdent ceux qui n'ont que toi, toi même qui sors directement de la rue, de la place et de l'atelier. C'est de ton ignorance que j'ai besoin, puisque nul ne peut te croire, dès que tu sais la moindre chose. Je te demande ce que tu apportes avec toi dans l'homme, ce que tu a appris à percevoir de toi-même ou de ton auteur, quel qu'il soit (1).

A l'inverse des Apologistes grecs, Tertullien insiste sur l'inutilité du recours à la philosophie. La nature, pure et simple, apporte à la vérité un témoignage supérieur à toute érudition.

tion. La formule *anima naturaliter christiana* ne désigne pas une connaissance de Dieu *a priori*. Tertullien déclare explicitement : « Tu n'es pas, je le sais, chrétienne, car (l'âme) devient, elle ne naît pas chrétienne » (ch. 1). Cette expression signifie plutôt la reconnaissance spontanée du Créateur, que donne directement la contemplation de l'univers ou l'expérience, et qui se manifeste dans les exclamations quotidiennes des hommes. C'est par conséquent le sens commun qui nous enseigne l'existence d'un être suprême. Les critiques diffèrent dans leur jugement à l'égard de ce petit traité. Pour certains, il est médiocre. D'autres, au contraire, y voient la plus précieuse des œuvres de Tertullien, la plus profonde, et celle qui conserve le plus large pouvoir de séduction. Les preuves de l'existence de Dieu peuvent avoir leurs insuffisances, la démonstration psychologique emporte la conviction du lecteur moderne lui-même.

Éditions : A. REIFFERSCHIED-G. WISSOWA, CSEL 20 (1890) 134-143. — W. A. J. C. SCHOLTE, Q. S. Fl. Tertulliani libellum De testimonio praefatione, translatione, adnot. instructum ed. (Diss. Utrecht). Amsterdam, 1934. — G. QUISPEL, Tertullianus, De testimonio animae (Textus minores 18). Leiden, 1952. — R. WILLEMS, CCL I (1954) 173-183.

Traductions : *Anglaises* : C. DODGSON, Library of Fathers 10. Oxford, 1842, 131-142. — S. THIELWALL, ANL 11, 36-45; ANF 3, 175-179. — T. H. BINDLEY, On the Testimony of the Soul (SPCK). London, 1914. — R. ARBESMANN, Tertullian, The Testimony of the Soul : FC 10 (1950) 131-143. — *Allemandes* : H. KELLNER, BKV² 7 (1912). — M. HAIDENTHALER, Tertullians zweites Buch Ad nationes und De testimonio animae. Paderborn, 1942. — *Hollandaises* : H. U. MEYBOOM, Over het getuigenis van de ziel (Oudchristl. geschriften, dl. 46). Leiden, 1930. — W. A. J. C. SCHOLTE, loc. cit. — *Espagnole* : J. PELLICER DE OSSAU, Barcelona, 1639.

Études : A. MIODONSKI, Tertullian de testimonio animae : Eos 5 (1904) 117. — L. FUETSCHER, Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian : ZkTh (1927) 1-34, 217-251. — G. LAZZATI, Il De natura deorum fonte del De testimonio animae di Tertulliano? : Atene e Roma (1939) 153-166. — G. QUISPEL, « Anima naturaliter christiana » : Eranos Jahrbuch 18 (1950) 173; idem, « Anima naturaliter christiana » : Latomus 10 (1951) 163-169; idem, Het getuigenis der ziel bij Tertullianus. Leiden, 1952. — C. TIRIETI, Tertulliano e la dottrina dell'anima naturaliter christiana : Atti della Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze morali, stor. et filologiche 88 (1953-1954) 84-117.

4. *A Scapula.*

« C'est un droit de l'homme, un privilège de sa nature, que chacun puisse adorer selon ses propres convictions. La religion d'un homme ne nuit pas à un autre ni ne le sert. Il n'appartient certainement pas à la religion de contraindre la religion (2). » Ce manifeste de la liberté de culte figure dans la lettre ouverte que Tertullien adressa à Scapula, proconsul (211-213) d'Afrique. Celui-ci avait entrepris de persécuter les chrétiens et était allé jusqu'à les livrer aux bêtes et les faire périr sur le bûcher. Il semble que Tertullien composa ce traité en 212, car il donne l'éclipse totale du 12 août 212 comme un signe de la colère divine. La lettre comprend cinq chapitres. L'introduction de cet appel courageux (ch. 1), fait observer que ce n'est pas le souci de sa propre personne, ni la terreur de la persécution, qui poussèrent l'auteur à écrire, mais l'amour d'un chrétien pour ses ennemis mêmes et sa sollicitude à leur égard. Il est insensé et contraire au droit fondamental de la liberté de conscience d'obliger les chrétiens à sacrifier. Ils ne sont les ennemis de personne, encore moins de l'empereur romain. Ils savent, en effet, que celui-ci tient son autorité de leur propre Dieu. Ils ne peuvent donc que l'aimer et l'honorer. Ils doivent désirer sa félicité, ainsi que celle de l'empire sur lequel il règne, autant que durera le monde — car Rome durera jusque là.

A l'empereur, par conséquent, nous rendons les hommages révérenciels qui nous sont permis à son égard et qui lui conviennent, le considérant comme l'être humain le plus proche de Dieu, qui tient de Dieu toute sa puissance, et n'est inférieur qu'à Dieu seul... Nous sacrifions donc pour le salut de l'empereur, mais à notre Dieu et au sien, et de la manière dont celui-ci nous l'a ordonné, par la simple prière. Dieu, le Créateur de l'univers, n'a pas besoin, en effet, qu'on lui offre des parfums et du sang. Ce sont là les aliments des démons (ch. 2).

Cependant, les chrétiens ne peuvent que ressentir de la douleur à la pensée qu'aucun gouvernement ne portera impunément le crime d'avoir versé leur sang. Il existe déjà des signes

dé la colère menaçante de Dieu. Ici, Tertullien anticipe un thème que développa Lactance dans son traité *De mortibus persecutorum*. Il attire l'attention sur la mort de plusieurs gouverneurs de provinces, dont les derniers moments furent tourmentés par le souvenir cruel d'avoir persécuté les disciples du Christ (ch. 3). Le quatrième chapitre débute par une mise en garde saisissante : « Nous ne voudrions pas t'effrayer, nous qui ne connaissons pas la crainte, mais nous voudrions sauver tous les hommes, en les conjurant de ne pas lutter avec Dieu » (μη θεομαχεiv, cité en grec, d'après Actes, 5, 39). Il est toujours possible aux proconsuls de remplir les devoirs de leur charge, sans oublier les droits de l'humanité. Scapula agirait contre ses propres instructions, s'il extorquait un mensonge à ceux qui se déclarent chrétiens. Le dernier chapitre l'adjure de prendre pitié de sa propre personne, sinon des malheureux chrétiens, et d'épargner Carthage, s'il ne consent pas à se sauver lui-même. La cruauté n'aboutira à rien. Elle ne fera qu'accroître le nombre des fidèles :

Noas n'avons d'autre maître que Dieu. Il est devant toi et ne peut être caché, tu ne peux lui faire aucun mal. En outre, ceux que tu regardes comme tes maîtres, sont eux-mêmes des hommes, appelés à mourir un jour. Et cependant, cette secte ne périra pas. Tu sais qu'elle grandit d'autant plus qu'elle semble être anéantie. Chacun, en face d'une telle constance, se sent pour ainsi dire saisi par une inquiétude. Il désire ardemment en chercher la cause et, dès qu'il a connu la vérité, il l'embrasse lui-même aussitôt (5).

Éditions : T. BISDLEY, Tertulliani De praescriptione haereticorum, Ad martyras, Ad Scapulam. Oxford, 1893. — L'édition critique la plus récente : E. DEKKERS, CCL 2 (1954) 1125-1132.

Traductions : Anglaises : C. DODGSON, Library of Fathers 10. Oxford, 1842, 142-149. — S. THIELWALL, ANL 11; ANF 3, 105-108. — R. ARBES-MANN, FC 10 (1950) 151-161. — Allemande : H. KELLNER-G. ESSER, BKV² 24 (1915). — Hollandaise : H. U. MEYBOOM, Aan Scapula (Oudechristel. geschriften, dl. 43). Leiden, 1930. — Espagnole : J. PELLICER DE OSSAU, Barcelona, 1639.

Études : J. SCHMIDT : Ein Beitrag zur Chronologie der Schriften Tertullians und der Prokonsuln von Afrika : RhM NF 46 (1891) 77-98. —

F. J. DÖLGER, Jupiter omnipotens (Ad Scap. 4) : AC 6 (1940) 70-71. — A. QUACQUARELLI, La persecuzione secondo Tertulliano : Greg 31 (1950) 562-589.

5. Contre les Juifs (*Adversus Iudaeos*).

L'occasion de ce traité fut une discussion qui eut lieu entre un chrétien et un prosélyte juif. Elle dura une journée entière, jusqu'au soir. Il en résulta que « la vérité fut obscurcie par une sorte de nuage ». « Il nous a plu, par conséquent, d'examiner avec plus d'attention ce qui, à cause de la confusion de la discussion, avait pu être moins complètement éclairé, et de résoudre par écrit pour la lecture les questions soulevées (1). ». Les huit premiers chapitres se proposent de démontrer que, Israël s'étant séparé du Seigneur et ayant rejeté sa grâce, l'Ancien Testament a perdu toute sa force et doit recevoir une interprétation spirituelle. Le même fait explique la vocation des Gentils (ch. 1). La Loi existait antérieurement à Moïse — celle que Dieu avait donnée à toutes les nations. La loi originelle avait été promulguée à l'intention d'Adam et d'Ève, dans le Paradis. Elle fut la mère de tous les préceptes divins positifs. Quant au code des Juifs, gravé sur les tables de pierre, il apparut considérablement plus tard que la loi non écrite, celle de la nature. La loi mosaïque n'est donc pas nécessaire pour le salut. La circoncision (ch. 3), l'observation du sabbat (ch. 4) et les anciens sacrifices (ch. 5) sont abolis. La règle du talion fait place à la loi d'amour. L'auteur de cette nouvelle alliance, le prêtre du nouveau sacrifice, le gardien du sabbat éternel, est venu (ch. 6). C'est le Christ, annoncé par les prophètes comme le roi qui doit régner sans fin sur un royaume universel (ch. 7). L'époque de sa naissance, de sa passion et de la ruine de Jérusalem a été prédite par Daniel (ch. 8). La source principale de cette section est le *Dialogue avec Tryphon* de saint Justin.

Les chapitres 9-14 démontrent ensuite que les oracles messianiques se sont accomplis dans la personne de notre Sauveur. Mais cette partie n'appartient certainement pas au traité. Elle est simplement un extrait du livre III de l'*Adversus Marcionem*, composé par Tertullien lui-même. Elle représente une

tentative maladroite de compléter l'ouvrage. G. Quispel identifie le compilateur de cette partie avec le *frater* mentionné dans l'*Adv. Marcionem* 1, 1, qui devait par la suite apostasier. Tertullien lui avait confié la seconde rédaction de l'*Adv. Marcionem*, mais ne devait jamais la voir revenir entre ses mains.

Editions : A. KROYMANN, CSEL 70 (1922) 251-331; *idem*, CCL 2 (1954) 1337-1396.

Traductions : *Anglaises* : S. THIELWALL, ANL 18, 201-258; ANF 3, 151-173. — *Allemande* : H. KELLNER, BVK² 7 (1912). — *Hollandaise* : H. U. MEYBOOM, Tegen de Joden (Oudechristelijke, dl. 42). Leiden, 1924.

Études : E. NÖLDEKE, Tertullians Gegen die Juden auf Einheit, Echtheit, Entstehung geprüft (TU 12, 2). Leipzig, 1894. — J. M. EINSIEDLER, De Tertulliani adversus Judaeos libro. Diss. Würzburg, 1897. — M. AKERMANN, Ueber die Echtheit der letzteren Hälfte von Tertullians Adversus Judaeos. Lund, 1918. — H. KOCH, ThStKr (1929) 462-469. — A. L. WILLIAMS, Adversus Judaeos. A Bird's-Eye View of Christian « Apologiae » until the Renaissance. Cambridge, 1953, 43-52. — L. BROU, Un passage de Tertullien (Adv. Judaeos 4) conservé dans un répons pour la fête de saint Jean-Baptiste : EL 52 (1938) 237-257. — B. CAPELLE, Bulletin de théol. anc. et méd. 4 (1943) 8 sq. — G. QUIPEL, De Bronnen van Tertullianus' Adversus Marcionem. Leiden, 1943, 61-79. Cf. J. BORLEFFS, VC 1 (1947) 195 sq. — M. SIMON, Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'empire romain. Paris, 1948.

3. Écrits de controverse

1. La Prescription des Hérétiques.

Plus qu'aucun autre de ses écrits, le traité *De praescriptione haereticorum* manifeste la connaissance profonde que Tertullien possédait du droit romain. Il se proposait de clore une fois pour toutes la controverse entre les catholiques et tous les hérétiques en mettant en jeu l'argument technique de la *praescriptio*. Il s'agit d'une objection juridique permettant au défenseur d'arrêter le cours du procès dans la forme sous laquelle le plaignant l'engage. Cet argument entraîne le rejet total de la cause. Il tire son nom de ce que cette objection devait être consignée par écrit (*prae-scribere*) avant l'*intentio* dans la *formula* du procès. L'objet du litige entre l'Église et ses adversaires est l'Écriture. D'après Tertullien, le contradicteur ne peut même pas utiliser celle-ci dans la discussion, car

il existe une *praescriptio* excluant tout argument de cette espèce. Il ne peut faire usage de la Bible, pour la simple raison que celle-ci ne lui appartient pas :

Nous sommes donc arrivés au (point essentiel de) notre position. C'est ce but, en effet, que nous voulions atteindre et que nous préparions dans le préambule de notre discours, auquel nous venons de mettre un terme (ch. 1-14) — afin d'apporter aujourd'hui une solution à la lutte où nous invitent nos adversaires. Ils brandissent les Écritures et, par cette insolence, ils troublent certains. Dans le combat lui-même, ils fatiguent les forts, triomphent des faibles et font emporter un doute aux indécis. C'est pourquoi nous prenons contre eux cette disposition avant toute autre démarche, de ne pas les admettre à discuter sur les Écritures.

Puisque c'est là qu'ils ont leur arsenal, avant qu'ils ne puissent y recourir, il faut voir clairement à qui revient la propriété des Écritures, de sorte que nul ne soit admis à en user, qui n'ait aucun titre à ce privilège (15).

L'apôtre lui-même a sanctionné (I Tim., 6, 3, 4; Tit., 3, 10) cette exclusion des hérétiques du droit à l'usage des Écritures (ch. 16). Ils n'en usent pas, en effet, puisque l'usage qu'ils en font n'est qu'un abus (ch. 17). Les faibles courent un grand danger pour leur foi, s'ils acceptent de discuter sur les Écritures avec de tels adversaires. Jamais d'ailleurs ces conversations n'apportent la conviction au dissident (ch. 18). La Bible appartient uniquement à ceux qui possèdent la règle de la foi. La question est donc la suivante : « D'où, par qui, quand et à qui a été remise la doctrine (*disciplina*) qui fait les chrétiens ? Partout, en effet, où sera certaine la présence de la vérité de la discipline et de la foi chrétiennes, on trouvera aussi les véritables Écritures, leur explication vraie et toutes les vraies traditions chrétiennes » (ch. 19). C'est au ch. 21, comme l'a montré J. Stirnimann, que Tertullien énonce les deux *praescriptiones* privant de leurs bases tous les systèmes hérétiques.

Première *praescriptio* :

Le Christ a confié aux apôtres la mission de prêcher l'Évan-

gile. Par conséquent, en dehors de ceux que le Christ a établis, nul ne doit être reçu comme prédicateur de l'Évangile.

Seconde *praescriptio* :

Les apôtres ont fondé les Églises, leur ont annoncé l'Évangile et leur ont confié la mission de l'annoncer aux autres. Par conséquent, « ce qu'ils ont enseigné — autrement dit, ce que le Christ leur a révélé — ne peut, comme je vais le prescrire maintenant, être prouvé d'une autre façon que par les Églises que les apôtres ont fondées en personne... Au contraire, toute doctrine doit être préjugée fausse lorsqu'elle respire la contradiction avec la vérité des Églises, des apôtres, du Christ et de Dieu » (ch. 21).

Il reste encore à démontrer que la doctrine catholique tire son origine de la tradition des apôtres. La preuve, la voici : « Nous tenons la communion avec les Églises apostoliques, car notre doctrine ne diffère à aucun égard de la leur. Telle est notre garantie de vérité » (ch. 21). Ces faits et leurs conséquences constituent une réfutation parfaite de toutes les sectes hérétiques. À proprement parler, il n'est plus nécessaire de prêter attention aux différentes controverses. Nous sommes dans le cas où le défenseur a rejeté le plaignant au moyen de la *praescriptio*, et éliminé ainsi toute considération subséquente des arguments de ce dernier. Tertullien se déclare toutefois disposé à « laisser la parole pour un temps à l'adversaire » (22). Il répond à ses objections. La première de celles-ci voudrait que les apôtres n'aient pas bien transmis la vérité, ayant ignoré certaines choses, ou n'ayant pas communiqué à tous tout ce qu'ils savaient (ch. 22-26). La seconde prétend que les Églises ont été infidèles à transmettre le dépôt de la foi (ch. 27). Mais il serait présomptueux de supposer que la révélation dût attendre la venue de tel hérétique pour retrouver sa liberté, et que, dans cet intervalle, l'Évangile fût corrompu. Le vrai précède toujours le faux. L'existence antérieure de la doctrine de l'Église est une marque de sa pureté (ch. 29). La parabole du Christ montre que le bon grain a été semé avant l'ivraie stérile. Il ressort de là que l'enseignement délivré à l'origine vient du Seigneur et est véridique, tandis que les opinions introduites

par la suite sont étrangères et fausses. Le principe de la priorité du vrai (*principalitas veritatis*) et du retard relatif de l'erreur (*posteritas mendacitatis*), vaut contre toutes les hérésies (ch. 31). L'Église n'a jamais toléré une altération des Écritures. Au contraire, ses ennemis les ont corrigées et mutilées (ch. 38). L'hérésie diffère bien peu du paganisme proprement dit, par rapport à la foi. Tous les deux rejettent et détruisent. Tous les deux sont nés de Satan (ch. 40). La conduite des hérétiques est indigne, car ils ont perdu toute crainte de Dieu (ch. 41-44). L'auteur affirme, dans la conclusion (ch. 44), que le *De praescriptione* ne constitue qu'une sorte d'introduction générale. Il doit être complété plus tard par des études distinctes des diverses erreurs : « Ici, en fait, notre traité a pris plutôt une position générale contre les hérésies (montrant qu'elles doivent) toutes être réfutées à l'aide de *praescriptiones* certaines, justes et nécessaires, sans recourir aux Écritures. Pour le reste, si Dieu nous le permet dans sa grâce, nous préparerons des réponses à plusieurs de ces hérésies dans des traités séparés. »

Le *De praescriptione haereticorum* est de loin le plus achevé, le plus typique et le plus précieux des écrits de Tertullien. Les idées principales de ce traité lui ont valu une actualité et une estime durables. Il est impossible de lui assigner une date précise, mais sa composition remonte certainement à l'époque où l'auteur entretenait encore les meilleures relations avec l'Église catholique, c'est-à-dire vers 200.

Un catalogue de trente-deux hérésies, ajouté à la fin du *De praescriptione* (ch. 46-53), passe habituellement pour être un simple résumé du *Synlogma* d'Hippolyte. E. Schwartz estime cependant que cet appendice représente un traité anti-origéniste, composé en grec par le pape Zéphyrin ou l'un de ses prêtres, et traduit en latin par Victorin de Pettau (cf. plus loin, p. 489).

Éditions : A. KROGMANN, CSEL 70 (1942) 1-58. — E. PREUSCHEN, 2^e éd. Freiburg, 1914. — J. MARTIN, FP 4. Bonn, 1939. — J. N. BAKHUIZEN VAN DES BRINK, Tertullianus Libri de praescriptione haereticorum, Adv. Praxean (Scriptores christiani primaevi 2). La Haye, 1946. — Nouvelle édition critique par R. F. REFOULÉ, CCL 1 (1954) 185-224.

Traductions : Française : P. DE LABRIOLLE, Tertullien. De praescriptione

haereticorum. Texte latin et traduction française. Paris, 1907. — *Anglaises* : J. BELLIV, Tertullian's Prescription against Heretics. Oxford, 1722. — C. DODGSON, Library of Fathers 10. Oxford, 1842, 434-480. — P. HOLMES, ANL 15, 1-54; ANF 3, 243-265. — T. H. BINDLEY, On the Testimony of the Soul and On the « Prescription » of Heretics (SPCK). London-New York, 1914. — *Allemande* : H. KELLNER-G. ESSER, BKV² 24 (1915). — *Hollandaises* : H. U. MEYBOOM, Tertullianus, De protestrede tegen de ketters (Oudeh. geschriften, dl. 43). Leiden, 1930. — CHR. MOHRMANN, Het principiële voorbehoud tegen de ketters (Tert. Apol. etc.). : MC 1, 3. Utrecht, 1951, 131-182. — *Italiennes* : G. MAZZONI, De praescriptione haereticorum (I Classici cristiani). Siena, 1929. — J. GIORDANI, La prescrizione contro gli eretici. Brescia, 1935. — C. F. SAVIO, Della prescrizione degli eretici. Varallo, 1944.

Études : P. DE LABRIOLLE, L'argument de prescription : RHL 11 (1908) 408-428, 497-514. — P. U. HÜNTEMANN, De praescriptione haereticorum libri analysis. Quaracchi, 1924. — H. KOCH, Tertullianisches : ThStKr (1929) 471-474. — F. J. DÖLGER, Die Sphragis der Mithrasmysterien. Eine Erläuterung zu Tertullian De praescriptione 40 : AC 1 (1929) 88-91; *idem*, Sacramentum militiae (De praescr. 40) : AC 2 (1930) 268-280. — F. CUMONT, La fin du monde selon les mages occidentaux : RHR 103 (1931) 31 sq. — A. D'ALÈS, Tertulliana (De praescr. 9, 1) : RSR (1935) 593 sq. — A. VJELICO, La rivelazione e le sue fonti nel De praescriptione haereticorum di Tertulliano. Rome, 1935. — L. DE VITTE, L'argument de prescription et Tertullien (Collectanea Mechliniensia 3). Malines, 1936. — G. ZIMMERMANN, Die hermeneutischen Prinzipien Tertullians. Diss. Leipzig, 1937. — J. L. ALLIE, Nature de la prescription ou des prescriptions dans le De Praescriptione : Revue Univ. Ottawa 6 (1937) 211-225; 7 (1938) 16-28. — W. C. VAN UNNIK, De la règle d'or μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφαιεῖν dans l'histoire du canon (De praescr. 38) : VC 3 (1949) 1-36. — J. STIRNIMANN, Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechtes und der Theologie (Paradosis 3). Fribourg, 1949. — A. QUACQUARELLI, Il Praescriptione di Tertulliano nella Polemica giansenista di Pietro Tamburini. Bari, 1953.

2. Contre Marcion.

L'*Adversus Marcionem* est de beaucoup le plus long des écrits de Tertullien. Il est un de ces « traités séparés » contre des hérésies particulières, que promet le chapitre final du *De praescriptione*. Son importance est grande, car il représente la source principale pour l'étude de l'hérésie de Marcion (cf. vol. I, p. 305-310). Il comprend cinq livres. Le premier réfute le dualisme qui, d'après Marcion, existe entre le Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau. Il démontre qu'une telle

opposition est incompatible avec la notion même de Dieu. « La vérité chrétienne a clairement affirmé ce principe : Dieu n'est pas, s'il n'est pas un ; celui dont nous croyons l'existence, nous affirme qu'il ne serait pas Dieu s'il n'était pas un... Il est donc nécessaire que soit unique l'être qui représente la grandeur suprême, car il doit être sans égal, autrement il ne serait pas souverainement grand » (I, 3). Le Créateur du monde est donc identique avec le Dieu bon, comme le démontre le second livre. Le troisième traite de la christologie de Marcion. A l'objection selon laquelle le Messie prédit sous l'Ancienne Alliance ne serait pas encore arrivé, Tertullien répond en montrant que le Christ venu sur terre est bien le même que le Sauveur promis par les prophètes et envoyé par le Créateur. Les quatrième et cinquième livres commentent, en le critiquant, le Nouveau Testament de Marcion. Ils prouvent l'absence de contradiction entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Ils montrent que les textes mêmes du Nouveau Testament de Marcion réfutent les doctrines hérétiques de leur propre auteur. Le quatrième livre est consacré à l'Évangile de Marcion et le cinquième, à son *Apostolicon* (son texte des Épîtres de saint Paul).

Le traité eut une histoire intéressante, du temps même de son auteur, comme le révèlent les premières phrases :

Tout ce que nous avons pu produire contre Marcion dans le passé, ne doit plus être retenu. C'est un nouvel ouvrage que nous entreprenons à la place de l'ancien. Mon premier opuscule étant composé avec trop de hâte, je lui ai substitué par la suite un traité plus complet. Quant à ce dernier, avant qu'il ne soit tout à fait paru, je l'ai perdu, par la tromperie d'un frère qui est devenu maintenant un apostat. Il advint que celui-ci en transcrivit une partie, d'une manière très infidèle, et la livra au public. La nécessité s'imposa alors de corriger l'ouvrage. L'occasion que m'offrait cette nouvelle édition m'incita à le compléter. Le texte actuel — le troisième, puisqu'il remplace le second, mais qu'il faut considérer comme le premier au lieu du troisième — exigeait une préface à l'édition du traité lui-même, pour calmer l'inquiétude du

lecteur, si, par hasard, il était tombé sur les formes différentes qui en ont été répandues (1, 1).

Le traité, dans sa forme actuelle, représente donc la troisième édition, puisque l'auteur jugea la première trop rapide, et que la seconde lui fut dérobée. Tertullien affirme que cette dernière révision lui fournit l'occasion de compléter son œuvre. D'après J. Quispel, il aurait ajouté alors les livres IV et V. L'ouvrage, dans son état primitif, n'aurait compris que le livre I. La première révision, qui devait examiner le sujet plus longuement, y aurait ajouté le livre II. Quant à la révision finale, où l'ensemble du traité fut refondu, elle aurait développé le livre I pour former I et II, et ajouté IV et V.

La source principale du livre III est le *Dialogue avec Tryphon* de Justin. Il dépend aussi du traité d'Irénée *Contre les Hérésies*. Pour le livre IV, Tertullien utilise les *Antithèses* de Marcion, et l'édition marcionite du Nouveau Testament. Il se rapporte, pour la comparaison, à un texte catholique. Cette section présente donc un grand intérêt pour l'histoire du texte biblique. Harnack voulait que Tertullien eût à sa disposition des traductions latines. Mais le fait que celui-ci donne une citation explicite (4, 9) de termes grecs appartenant aux *Antithèses* élimine cette supposition, quant à ce dernier ouvrage tout au moins. J. Quispel va plus loin et démontre que les citations bibliques, qu'elles soient marcionites ou catholiques, furent traduites par Tertullien lui-même et ne dépendent pas d'une version préexistante. La même affirmation vaut pour le livre V, qui traite de l'édition marcionite des Épîtres de saint Paul. Cette conclusion ne suppose pas nécessairement que Tertullien ignorait toute traduction existante de la Bible. Il est possible qu'il en consulta une occasionnellement. Il reste cependant certain que son texte diffère considérablement de celui de Cyprien comme de la Vulgate.

L'auteur nous apprend (1, 15) que le livre I fut composé la quinzième année du règne de l'empereur Sévère, c'est-à-dire en 207. Les autres suivirent à courts intervalles, sauf le dernier, qui parut après le *De resurrectione*, auquel il se réfère (5, 10). Nous arrivons ainsi à l'année 212, ce qui correspond au montanisme de certains passages (1, 29; 3, 24; 4, 22).

D'après Eusèbe (*Hist. eccl.*, 4, 24), Théophile d'Antioche écrivit un traité contre Marcion, qui a malheureusement disparu. Il est possible que Tertullien y ait puisé pour le livre II.

Édition : A. KROYMANN, CSEL 47 (1906) 290-650. Cette édition a été réimprimée in CCL 1 (1954) 437-726.

Traductions : *Anglaises* : P. HOLMES, ANL 7; ANF 3, 271-474. *Hollandaise* : H. U. MEYBOOM, Tegen Marcion (Oudchristel. geschriften, dl. 40-41). Leiden, 1927.

Études : H. RÖNSCH, Das Neue Testament Tertullians. Leipzig. — A. BILL, Zur Erklärung und Textkritik des 1. Buches Tertullians adversus Marcionem (TU 38, 2). Leipzig, 1911. — P. DE LABRIOLLE, Tertullien a-t-il connu une version latine de la Bible? : Bull. d'ancienne Littérat. et d'Archéol. chrét. (1914) 210-213. — A. HARNACK, Tertullians Bibliothek christlicher Schriften : SAB (1914) 303-304. — F. H. COLSON, Tertullian on Luke VI. Two examples of literary and rhetorical criticism in the Fathers : JThSt 25 (1924) 364-377. — P. CORSSSEN, Tertulliani Adversus Marcionem in librum quartum animadversiones : Mnem 51 (1923) 242-261, 390-411; 52 (1924) 225-249. — E. BOSSHARDT, Essai sur l'originalité et la probité de Tertullien dans son traité contre Marcion. Thèse. Fribourg, 1921. Cf. VON SODEN, ZKG (1924) 366. — A. HARNACK, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. 2^e éd. (TU 45). Leipzig, 1924. — H. VON SODEN, Der lateinische Paulustext bei Marcion und Tertullian : Festgabe A. Jülicher. Tübingen, 1927, 229-281. — G. J. D. AALDERS, Tertullianus' citaten uit de Evangelien en de oudlatijnse Bibelvertalingen. Amsterdam, 1932. — J. NAUMANN, Das Problem des Bösen in Tertullians zweitem Buch gegen Marcion : ZkTh 58 (1934) 311-363, 533-551. — A. D'ALÈS, Tertullien, IV Ad. Marcionem 21 : RSR 26 (1936) 99-100, 585-586; 27 (1937) 228-230. — G. J. D. AALDERS, Tertullian's Quotations from St. Luke : Mnem 5 (1937) 241-282. — G. PFLIGERSDORFFER, De Tertulliani adversus Marcionem libri tertii argumento sententiarumque connexu. Diss. Vienna, 1930. — M. RIST, Pseudographic Refutations of Marcionism : JKR 22 (1942) 39-62. — J. H. WASZINK, Mnem 3 (1935-1936) 172; 11 (1943) 72-74; 13 (1947) 127-129. — G. QUISPÉL, De bronnen van Tertullianus' Adversus Marcionem. Leiden, 1943; *idem*, Ad Tertulliani Adversus Marcionem librum observatio : VC 1 (1947) 42. — M. C. TENNEY, The Quotations from Luke in Tertullian as Related to the Texts of the Second and Third Centuries : HS 56-57 (1947) 258-260. — R. M. GRANT, Two Notes on Tertullian : VC 5 (1951) 114 sq. (Adv. Marc. 1, 13). — A. J. B. HIGGINS, The Latin Text of Luke in Marcion and Tertullian : VC 5 (1951) 1-42. — M. STENGEL, Zum Wortschatz der nt. Vulgata : VC 6 (1952) 20-27.

3. *Contre Hermogène.* —

Tertullien ne fut pas le premier à écrire contre le peintre

gnostique Hermogène de Carthage. D'après Eusèbe (*Hist. eccl.*, 4, 24), Théophile d'Antioche le précéda en publiant un traité *Contre l'Hérésie d'Hermogène*. Il est probable que Tertullien connut cet ouvrage et y puisa. Hermogène considérait la matière comme éternelle. Il l'égalait en somme à Dieu et posait deux dieux. Cette doctrine, d'après Tertullien (1, 1), dérivait de la philosophie païenne : « Abandonnant les chrétiens pour les philosophes, l'Eglise pour l'Académie et le Portique, c'est là qu'il apprit à mettre la matière au niveau de Dieu, comme si elle avait existé depuis toujours, sans être née ou avoir été faite. Elle n'aurait d'après lui, ni commencement ni fin. Et ce serait à partir d'elle, que Dieu aurait fait toutes choses ensuite. » Tertullien réfute Hermogène en 45 chapitres. Il fait du même coup un plaidoyer magnifique en faveur de la doctrine chrétienne de la création. En premier lieu, il démontre (ch. 1-18) que la notion même de Dieu élimine l'hypothèse de l'éternité de la matière. Faisant ensuite un examen critique de la manière dont Hermogène interprète l'Écriture (ch. 19-34), il expose pour terminer, les contradictions qui existent dans ses théories sur l'essence et les attributs divins de la matière éternelle (ch. 35-45). Les premiers mots du traité font allusion au *De praescriptione*. Sa composition est donc postérieure à 200. Dans le *De anima*, Tertullien affirme à plusieurs reprises avoir publié un autre traité contre Hermogène sur l'origine de l'âme, le *De censu animae*, mais ce dernier a disparu.

Édition : A. KROYMANN, CSEL, 47 (1906) 126-176. Cette édition est réimprimée dans le CCL 1 (1954) 395-435. Nouvelle édition critique : J. H. WASZINK, *Tertulliani Adversus Hermogenem Liber* (Stromata 5). Utrecht, 1956.

Traductions : Anglaises : P. HOLMES, ANL 15, 55-118; ANF 3, 477-502. — Hollandaise : H. U. MEYBOOM, *Tegen Hermogenes* (Oudechristel. geschriften, dl. 43). Leiden, 1930. Une nouvelle traduction anglaise par J. H. WASZINK, ACW 24 (1956).

Études : E. HEINTZEL, *Hermogenes, der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche*, Berlin, 1902. — W. C. VAN UNNIK, De la règle d'or $\mu\eta\tau\epsilon\ \tau\alpha\upsilon\tau\omicron\theta\epsilon\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\ \mu\eta\tau\epsilon\ \alpha\pi\alpha\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ dans l'histoire du canon : VC 3 (1949) 1-36. — J. H. WASZINK, *Observations on Tertullian's Treatise against Hermogenes* : VC 9 (1955) 129-147.

4. Contre les Valentinien.

L'*Adversus Valentinianos* est un commentaire satirique de la doctrine des Gnostiques valentinien. Il dépend étroitement, pour sa substance et sa disposition, du livre I de l'*Adversus haereses* de saint Irénée. Il emprunte aussi à Justin le martyr, Miltiade et Proculus :

On ne nous dira pas que nous avons inventé nos documents. En effet, ceux-ci ont déjà été publiés, qu'il s'agisse des opinions elles-mêmes ou de leur réfutation, dans des ouvrages écrits avec diligence, par un si grand nombre de saints éminents et d'hommes de bien. Et je ne veux pas parler seulement de ceux qui ont vécu à l'époque précédente, mais aussi des contemporains des hérésiarques eux-mêmes. Je nomme par exemple Justin, philosophe et martyr, Miltiade, le sophiste des Églises, Irénée, l'exact explorateur de toutes les doctrines, notre Proculus, le modèle de la chaste vieillesse et de l'éloquence chrétienne. Tous ces personnages, je voudrais les suivre de très près dans tout ouvrage sur la foi et particulièrement dans celui-ci (5).

Tertullien fait probablement allusion aux écrits anti-hérétiques disparus de Justin, Miltiade et Proculus. Le traité comprend en tout 39 chapitres. L'introduction donne l'impression d'une plus grande indépendance (ch. 1-6) : l'auteur y expose le caractère ésotérique du valentinianisme. Il le compare aux anti-ques mystères d'Eleusis et trouve des deux côtés le même désir de faire des initiés et la même multiplication des sectes. Il se réfère (ch. 16) à son traité *Contre Hermogène* et manifeste son intention de composer par la suite un ouvrage plus considérable sur le même sujet. Il qualifie celui qu'il est en train d'écrire « la toute première arme dont nous sommes munis pour notre lutte » (ch. 3). Il l'appelle encore « ce petit ouvrage où nous avons simplement entrepris d'exposer ce mystère » (ch. 6). « Je dois reporter, dit-il, toute discussion et me contenter aujourd'hui uniquement d'exposer... Que le lecteur le considère comme l'escarmouche avant la bataille » (*ibid.*)

Éditions : A. KROYMANN, CSEL 47 (1906) 177-212. Cette édition a été réimprimée in CCL 2 (1954) 751-778.

Traductions : Anglaises : P. HOLMES, ANL 15, 119-162; ANF 3, 503-520. — Hollandaise : H. U. MEYBOOM, Tegen de aanhangers van Valentinus (Oudechristel. geschriften, dl. 42). Leiden, 1924.

Études : F. J. DÖLGER, Unserer Taube Haus. Textkritik und Kommentar zu Tertullian Adversus Valentinianos 2. 3 : AC 2 (1930) 41-56. — A. D'ALÈS, Symbola (Tertullien, Adv. Valent. 12) : RSR 25 (1935) 496. — F. J. DÖLGER, Der Rhetor Philosophus von Karthago und seine Stilübung über den tapferen Mann. Zu Tertullianus, Adv. Valent. 8 : AC 5 (1956) 272-274. — G. QUISPEL, De humor van Tertullianus : Nederl. theol. Tijdschr. 2 (1948) 280-290.

5. *Sur le Baptême.*

Le *De baptismo* a une importance capitale pour l'histoire de la liturgie de l'initiation et pour celle des sacrements du baptême et de la confirmation. Il n'est pas seulement le premier ouvrage écrit sur ce sujet, mais l'unique traité anténicéen consacré à un sacrement. Il appartient à la littérature anti-hérétique, car il doit son origine aux attaques lancées à Carthage contre l'Église par une certaine Quintilla, membre de la secte des Caïnites. Cette Quintilla, qui soulevait des objections de nature rationaliste, « détourna beaucoup de fidèles par sa doctrine des plus venimeuses, se fixant comme premier objectif de ruiner le baptême » (ch. 1). Tertullien lui répond dans ce petit traité de vingt chapitres, où il parle comme un maître à ses catéchumènes : « Un traité sur cette question ne sera pas inutile pour instruire ceux qui sont justement au stade de la formation, comme aussi ceux qui, s'étant contentés de croire sans approfondir les racines des traditions, ne possèdent pareillement du fait de leur ignorance, qu'une foi sujette aux tentations » (ch. 1).

Une des objections devait être celle-ci : comment un bain corporel dans l'eau peut-il opérer la purification de l'âme et la préserver de la mort éternelle ? Aussi le premier chapitre s'ouvre-t-il par l'exclamation : « Heureux sacrement de l'eau (chrétienne), qui lave les péchés de notre aveuglement originel et nous délivre pour la vie éternelle ! ». Il s'achève par cette comparaison : « Mais nous, petits poissons, qui tenons notre nom de notre ΙΧΘΥΣ, Jésus-Christ, nous naissons dans l'eau, et ce n'est qu'en demeurant en elle que nous sommes sauvés. »

Il ne faut pas qu'un esprit charnel se scandalise à l'idée que Dieu use d'un moyen aussi ordinaire. Il a coutume, en effet, de choisir des éléments humbles et sans prétention pour l'accomplissement de ses desseins (ch. 2). Objet de la prédilection divine et source de la vie depuis l'origine du monde (ch. 3), l'eau a été sanctifiée par le créateur et choisie pour être le véhicule de sa puissance (ch. 4). Nous apprenons à cette occasion que l'Église d'Afrique pratiquait la consécration de la fontaine baptismale :

Toutes les espèces d'eau, du fait de l'antique prérogative qui les marqua à l'origine, participent donc au mystère de notre sanctification, une fois Dieu invoqué sur elles. Aussitôt l'invocation faite, l'Esprit survient du ciel, s'arrête sur les eaux qu'il sanctifie de sa présence, et ainsi sanctifiées, celles-ci s'imprègnent du pouvoir de sanctifier à leur tour (4).

De tout temps, depuis que l'Esprit de Dieu plana au-dessus de l'abîme, l'eau fut considérée comme un symbole de purification et le siège d'une activité surnaturelle. Les rites païens, qui ne sont pas autre chose que des imitations diaboliques du sacrement, et les croyances populaires elles-mêmes, en apportent le témoignage (ch. 5). Ce n'est pas la simple purification corporelle qui confère la grâce, mais le geste sacré, auquel se joint l'emploi de la formule trinitaire (ch. 6). Le baptême est immédiatement suivi de l'onction (ch. 7), puis de la confirmation, qui confère le Saint-Esprit par l'imposition des mains (ch. 8).

La traversée de la Mer Rouge, les eaux jaillissant du rocher (ch. 9), ainsi que le baptême de Jean (ch. 10), préfiguraient l'initiation chrétienne. L'auteur réfute l'objection suivant laquelle le baptême ne serait pas nécessaire pour le salut, puisque le Christ lui-même n'a pas baptisé (ch. 11). Il discute ensuite la question de savoir comment les apôtres purent être sauvés, puisque, excepté Paul, nous n'en voyons aucun recevoir le baptême, s'il est bien vrai que nul ne peut obtenir la vie éternelle en dehors de ce sacrement (ch. 12). Le baptême n'était pas requis avant la résurrection du Seigneur (ch. 13). Certes, Paul déclara (I Cor., 1, 17) qu'il n'avait pas été envoyé pour bapti-

ser, mais il faut donner à ses paroles une interprétation correcte (ch. 14). Il n'existe qu'une seule régénération, celle que possède l'Église (ch. 15). L'auteur nie la validité du rite des hérétiques, sans toutefois s'étendre sur ce point, car il l'a développé longuement en grec, suivant sa remarque (ch. 15). La nécessité du baptême d'eau ne supporte qu'une seule exception, celle du martyr, que Tertullien appelle le « second baptême », le « baptême du sang » (ch. 16). Il parle ainsi de deux baptêmes « qui jaillirent ensemble de la blessure du côté percé (du Christ), car ceux qui croient en son sang ont encore à être lavés dans l'eau et ceux qui sont lavés dans l'eau ont encore à porter sur eux leur sang » (*ibid.*). Le ministre habituel du baptême est l'évêque. Les prêtres et les diacres ont également le droit de le conférer, mais jamais sans l'autorisation de l'évêque (ch. 17). Les laïques eux-mêmes peuvent le donner, car « ce que tous reçoivent au même degré, tous peuvent le donner au même degré... le baptême aussi vient de Dieu, tous peuvent le conférer... Il suffit donc d'user de cette possibilité lorsque c'est nécessaire, si les conditions de lieu, de temps ou de personne le réclament. Dans ce cas, en effet, la hardiesse de celui qui porte secours est justifiée par l'urgence du danger. Car il serait coupable de la perte d'un homme celui qui refuserait le secours qu'il pourrait librement donner » (*ibid.*). Il ne faut pas conférer ce sacrement à la légère. La foi du candidat doit être examinée avec diligence. Pour cette raison, l'auteur n'est pas favorable au baptême des petits enfants :

C'est pourquoi, selon la condition, la disposition et même l'âge de chacun, il est préférable de différer le baptême, surtout quand il s'agit de tout jeunes enfants. Est-il nécessaire, sauf nécessité absolue, de faire courir aux parains le risque de manquer eux mêmes à leurs promesses en cas de mort ou d'être abusés par un naturel mauvais qui va se développer ? Bien sûr, le Seigneur a dit : *Laissez venir à moi les enfants*. Oui, qu'ils viennent, mais quand ils seront plus grands, qu'ils viennent quand ils seront en âge d'être instruits, quand ils auront appris à connaître celui vers qui ils viennent. Qu'ils deviennent chrétiens quand ils seront capables de connaître le Christ. Pour-

quoi cet âge innocent est-il si pressé de recevoir la rémission des péchés ? (ch. 18).

Les dates liturgiques de la célébration du baptême sont les fêtes de Pâques et de la Pentecôte, mais on peut le donner en tout temps. Il peut y avoir des différences dans la solennité, la grâce reçue est toujours la même (ch. 19). Le dernier chapitre traite de la préparation à ce sacrement (ch. 20).

Le traité ne montre aucune trace de montanisme. Il témoigne d'un grand respect à l'égard de la hiérarchie ecclésiastique : « La jalousie envers l'épiscopat est la mère de toutes les divisions » (ch. 17). Il faut donc supposer qu'il remonte à la première période de la vie de Tertullien, peut-être fut-il composé entre 198 et 200.

Éditions : A. REIFFERSCHIED-G. WISSOWA, CSEL 20 (1890) 201-218. — J. M. LURION, *De baptismo* ed. with introduction and notes, Cambridge, 1908. — G. RAUSCHEN, FP 11, Bonn, 1916. — J. W. PH. BORLEFFS, *De baptismo*, Leiden, 1931. — A. D'ALÈS, *De baptismo*, rec. not. ill. (Textus et Documenta, Series theolog. 10), Rome, 1933. — J. W. PH. BORLEFFS, *De patientia, de baptismo, de paenitentia*, ed. (Scriptores christiani primaevi 4), La Haye, 1948. — R. F. REFOULÉ-M. DROUZY, *Traité du baptême* (SCH 35), Paris, 1952. — *Index* : J. W. PH. BORLEFFS, *Index verborum quae Tertulliani De Baptismo libello continentur* : Mnem 59 (1931) 50-102. — L'édition la plus récente par J. W. PH. BORLEFFS, CCL 1 (1954) 275-295.

Traductions : *Anglaises* : C. DODGSON, Library of Fathers 10, Oxford, 1842, 255-280. — S. THIELWALL, ANL 11, 231-256; ANF 3, 669-679. — A. SOUTER, *Tertullian's Treatises Concerning Prayer, Concerning Baptism* (SPCK), London, 1919. — *Française* : R. P. REFOULÉ-M. DROUZY, *loc. cit.* — *Allemande* : H. KELLNER, BKV² 7 (1912). — *Hollandaise* : H. U. MEYBOOM, *Over het doopsel* (Oudchristel. geschriften, dl. 46), Leiden, 1930. — CHR. MOHRMANN (*Tert. Apol. etc.*), M C 1, 3, Utrecht, 1951, 241-271.

Études : E. FRUITSABERT, *De baptismo* 3 : RSR (1911) 462-466. — E. AMANN, *L'ange du baptême dans Tertullien* : RSR (1921) 208-211. — K. KÖHLER, *Das Agraphon bei Tertullian De bapt. 20* : ThStKr (1922) 109 sq. — S. EITREM, *Tertullian De bapt. 5 « sanctified by drowning »* : CR (1924) 60. — A. D'ALÈS, *Tertullien De baptismo* 5 : RSR (1924) 292. — A. D. NOCK, *Pagan Baptism in Tertullien* : JThSt 28 (1927) 289-290. — F. J. DÖLGER, *Die Apollinarischen Spiele und das Fest Pelusia. Zu Tertullian De baptismo* 5 : AC 1 (1929) 150-155; *idem*, *Die Taufe an den*

Apollinarianischen und den Pelusischen Spielen : AC 1 (1929) 156-159; *idem*, Tertullian, kein Zeuge für eine Taufe in den Mysterien von Eleusis : AC 1 (1929) 143-149; *idem*, Esietus, Der Ertrunkene oder der zum Osiris Gewordene. Ein sprachgeschichtlicher Beitrag zu Tertullian De baptismo 5 : AC 1 (1929) 174-183; *idem*, Das erste Gebet der Täuflinge in der Gemeinschaft der Brüder : AC 2 (1930) 142-155; *idem*, Die Sünde in Blindheit und Unwissenheit. Ein Beitrag zu Tertullian De baptismo 1 : AC 2 (1930) 222-226; *idem*, Tertullian über die Bluttaufe : AC 2 (1930) 117-141. — J. W. PH. BORLEFFS, Mnem 59 (1931) 1-47; *idem*, Zu Tertullian de baptismo : PhW 51 (1931) 251-255. — F. J. DÖLGER, Zwei neue Texttheilungsversuche zu Tertullian De baptismo 16, 2 : AC 3 (1932) 216-219. — B. LEMING, A Note on a Reading in Tertullian's De baptismo : « Credo quia non credunt » : Greg 3 (1933) 423-431. — F. J. DÖLGER, Die Eingliederung des Taufsymbols in den Taufvollzug nach den Schriften Tertullians. Zu Tertullian De baptismo 2, 1 : AC 4 (1934) 138-146. — G. THÖRNELL, Analecta critica : Eranos (1934) 153-155. — F. J. DÖLGER, Religiöse Wäsche als Sühne für Meineid (De baptismo 5) : AC 6 (1940) 73. — E. C. RATCLIFF, The Relation of Confirmation to Baptism in the Early Roman and Byzantine Liturgies : Theology 49 (1946) 258-265, 290-295. — J. W. PH. BORLEFFS, La valeur du Codex Trecentis de Tertullien pour la critique de texte dans le traité De baptismo : VC 2 (1948) 185-200. — P. SCHIEPENS, De baptismo 5 : RSR (1948) 112-113. — CHR. MOHRMANN, Tertullien, De baptismo 2, 2 : VC 5 (1951) 49. — W. BEDARD, The Symbolism of the Baptismal Font in Early Christian Thought, Diss. Washington, 1951. — F. X. LUKMAN, Das Anblasen des Teufels beim Taufgelöbniß : Festschrift f. R. Egger I. Klagenfurt, 1952, 343-346.

6. Scorpiace.

Scorpiace, ou remède contre la piqûre du scorpion, est le titre d'un petit traité de quinze chapitres. Il défend le martyr contre les Gnostiques, qu'il compare à des scorpions. Ceux-ci prétendent que le sacrifice de la vie n'est pas nécessaire, et que Dieu ne l'exige pas. Tertullien soutient, au contraire, qu'il devient un devoir pour tout chrétien, lorsqu'il n'existe pas d'autre moyen d'éviter la participation à l'idolâtrie. Dans l'Ancien Testament lui-même, la mort devait être préférée à l'apostasie (ch. 2-4). Il est blasphématoire de dire avec les Gnostiques que cette opinion fait de Dieu un assassin. Le martyr est une nouvelle naissance et obtient à l'âme une existence sans fin. Une allusion (ch. 1) indique que le traité fut composé durant une persécution, probablement celle de Scapula en 213.

Édition : A. REIFERSCHIED-G. WISSOWA, CSEL 20 (1890) 144-179, réimprimée dans le CCL 2 (1954) 1067-1097.

Traductions : *Anglaises* : S. THIELWALL, ANL 11, 379-415; ANF 3, 633-648. — *Allemande* : H. KELLNER-G. ESSER, BKV² 24 (1915). — *Hollandaise* : H. U. MEYBOOM, Tegen de schorpioensteek (Oudchristel. geschr., dl. 43). Leiden, 1930.

Études : E. BUONAIUTI, L'Antiscorpionico di Tertulliano : RR 3 (1927) 146-152. — J. H. WASZINK, Tertullianea : Mnem 3 (1935-1936) 165-174. — L. CASTIGLIONI, Ad Tertullianum adnotationes : Studi Ubaldi. Milan, 1937, 256-260.

7. Sur la Chair du Christ.

Le traité *De carne Christi* et le suivant *De resurrectione carnis*, présentent des liens étroits. Ils apportent tous les deux une preuve irréfutable de la résurrection du corps. Au lieu d'admettre ce dogme, les hérétiques niaient la réalité de la chair du Christ et ranimaient ainsi les erreurs docètes. Tertullien renvoie dans le *De resurrectione carnis* au présent traité, qu'il nomme *De carne Domini adversus quatuor haereses*. Ce dernier titre est plus précis, car l'ouvrage vise quatre sectes gnostiques, celles de Marcion, d'Apelle, de Basilide et de Valentin. Au premier chapitre, Tertullien expose son but : « Examinons la substance corporelle de Notre-Seigneur, car tous admettent sa nature spirituelle. C'est sa chair, sa vérité et sa qualité, qui sont en question. On demande si elle a existé, d'où elle venait, et de quelle sorte elle était. Si nous parvenons à démontrer ces points, nous aurons du même coup établi la loi de notre propre résurrection. » Le traité tout entier est consacré à la solution de ces trois problèmes. Tertullien s'applique tout d'abord à prouver la réalité de la naissance du Christ. Il démontre que celle-ci était possible et qu'elle eut lieu effectivement. Jésus vécut et mourut dans une vraie chair humaine. C'est ainsi que l'auteur réfute le docétisme de Marcion. Le Christ ne tient pas sa nature des anges, bien qu'il soit appelé l'Ange de Seigneur, ni des étoiles, comme le soutenait Apelle, ni de quelque autre substance spirituelle, suivant l'opinion de Valentin, car il se fit en tout semblable à nous, à l'exception du péché. Par contre, il ne naquit pas d'une semence humaine. De la sorte, ni la chair

du premier Adam, ni celle du second ne connurent de père terrestre :

Puisque le premier Adam est tiré de la terre, il est juste de conclure que le second Adam à son tour, suivant la parole de l'Apôtre, fut formé par Dieu en esprit vivifiant, à partir de la terre — autrement dit, à partir d'une chair qui ne portait pas comme la nôtre la souillure d'une génération humaine (17).

Tertullien démasque la supercherie des Gnostiques. Ceux-ci nient que le Christ reçut quoi que ce soit de la Vierge. Ils prétendent qu'il est né « par » ou « dans », mais non « de » la Vierge. Pour mieux défendre la réalité de cette maternité, Tertullien va jusqu'à nier la *virginitas in partu* (23). Il insiste sur l'humanité du Christ si pesamment qu'il croit devoir lui attribuer la laideur :

Son corps n'avait même pas de beauté humaine, pour ne pas parler de la gloire céleste. Les prophètes ne nous eussent-ils donné aucun détail sur son apparence misérable, les souffrances même et les outrages qu'il subit, le proclament tout à fait (ch. 9).

Il y a, derrière cette opinion, des passages de l'Ancien Testament (*Is.*, 52, 14; 53, 2). Beaucoup de Pères anténicéens la partagent. A la fin de ce traité, Tertullien annonce le *De resurrectione carnis* : « Il me reste cependant à soutenir la résurrection de notre propre chair dans un autre petit traité. Je mets donc un terme à celui-ci, qui représente une préface générale et prépare le chemin, ayant fait voir clairement de quelle sorte était le corps qui ressuscita dans le Christ » (25). Les deux traités durent être composés à une date très rapprochée, peut-être entre 210 et 212.

Édition : A. KROVMANN, CSEL 70 (1942) 189-250, réimprimée dans le CCL 2 (1954) 871-917.

Traductions : Anglaises : P. HOLMES, ANL, 15, 163-214; ANF 3, 521-542. — Hollandaise : H. U. MEYBOOM, Over het lichaam van Christus (Oudchristel. geschriften, dl. 45). Leiden, 1930.

8. La Résurrection de la Chair.

L'introduction de ce traité (ch. 1-2) groupe tous ceux qui nient la résurrection de la chair, les païens, les Sadducéens et les hérétiques, et montre l'inconsistance de leur enseignement. La droite raison confirme cet article de la foi. Le corps, en effet, fut créé par Dieu, racheté par le Christ, et doit être jugé en même temps que l'âme à la fin du monde (ch. 3-15). Les objections reçoivent ensuite leur réfutation (16-17). Mais tout ceci n'était encore qu'un préliminaire général : « Jusqu'ici, par des remarques préparatoires, j'ai voulu poser des bases pour la défense de toutes les Écritures promettant une résurrection de la chair » (ch. 18). Le véritable sujet du traité est par conséquent la résurrection du corps d'après l'Ancien et le Nouveau Testament (ch. 18-55). L'examen des passages bibliques est précédé d'une étude sur la manière convenable d'interpréter le langage figuratif des Écritures. La dernière partie (ch. 56-63) traite de la condition du corps après la résurrection, de son intégrité et de son identité par rapport à l'ancien. Les dernières phrases révèlent la déviation montaniste de l'auteur : « Ainsi par l'explication claire et manifeste du mystère tout entier, a-t-il dissipé maintenant toutes les incertitudes du passé, et toutes les paraboles qu'on voudra par la nouvelle prophétie, qui descend en flots abondants du Paraclet » (63).

Éditions : A. KROVMANN, CSEL 47 (1906) 25-125. Nouvelle édition critique par J. G. PH. BORLEFFS, CCL 2 (1954) 919-1012.

Traductions : Anglaises : P. HOLMES, ANL 15, 215-332; ANF 3, 545-594. — A. SOUTER, Concerning the Resurrection of the Flesh (SPCK). London, 1922.

Études : L. ATZBERGER, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit. Freiburg, 1896, 317-329. — A. J. MASON, Tertullian and Purgatory : JThSt 3 (1902) 598 sq. — M. POHLENZ, Die griechische Philosophie im Dienste der christlichen Auferstehungslehre : Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 46 (1904) 241 sq. — J. GEWISS, Zum altkirchlichen Verständnis der Kenosisstelle (Phil. 2, 5-11) : ThQ 128 (1948) 463-487 ; De resurr. carnis 6. — J. G. DAVIES, De Resurrectione Carnis LXIII. Note sur l'origine du Montanisme : JThSt N. S. 6 (1955) 90-94. — G. SEVENSTER, De « opstanding des vlees » bij Tertullianus en het Nieuwe Testament : NTT 9 (1955) 364-372.

9. Contre Praxéas.

La série des écrits de controverse s'achève avec l'*Adversus Praxean*, que Tertullien composa probablement en 213. Celui-ci avait rejoint à ce moment les rangs du montanisme, puisqu'il accuse Praxéas, non seulement d'opinions hérétiques sur la Trinité, mais aussi de s'opposer à la nouvelle prophétie. Il le rend responsable de la condamnation de Montan et de ses disciples par l'évêque de Rome, malgré une approbation antérieure :

Praxéas fut le premier qui importa de l'Asie à Rome cette sorte de corruption hérétique. Ce fut, par ailleurs, un homme de caractère inquiet. Il était avant tout enflé par l'orgueil d'avoir été confesseur. Il avait, en effet, subi sans plus et peu de temps la peine de la prison. En cette circonstance, eût-il « livré son corps pour être brûlé, cela ne lui aurait servi de rien » (I Cor., 13, 3), car il ne possédait pas l'amour de Dieu. Il avait combattu et ruiné les dons divins eux-mêmes. L'évêque de Rome avait reconnu les dons prophétiques de Montan, Prisca et Maximilla. Il avait, en raison de cette reconnaissance, accordé sa paix aux Églises d'Asie et de Phrygie. A ce moment, (Praxéas) porta de fausses accusations contre les prophètes eux-mêmes et leurs Églises. Il insista sur l'autorité des prédécesseurs de l'évêque sur le siège (de Rome). De la sorte, il força celui-ci à rapporter les lettres de paix qu'il avait envoyées et à renoncer à son intention de reconnaître les charismes. Par ce moyen, Praxéas rendit un double service au démon à Rome. Il chassa la prophétie et introduisit l'hérésie. Il contraignit le Paraclet à la fuite et crucifia le Père (ch. 1).

Praxéas, comme ces derniers mots l'indiquent, était modaliste ou patripassien. Il identifiait le Père avec le Fils. D'après lui, ce fut « le Père lui-même qui descendit dans la Vierge, lui-même qui naquit de celle-ci, lui-même qui souffrit, lui-même enfin qui fut Jésus-Christ » (ch. 1). Lorsque sa doctrine se répandit à Carthage, Tertullien la réfuta dans ce traité. L'*Adversus Praxean* est la contribution la plus importante à la

doctrine de la Trinité, que nous connaissions dans la période anténicéenne. Sa terminologie est claire, précise et juste, son style vigoureux et brillant. Le Concile de Nicée employa un grand nombre de ses formules, et il est impossible de sous-estimer son influence sur les théologiens postérieurs. Hippolyte, Novatien (cf. plus haut, p. 258), Denys d'Alexandrie et d'autres y ont puisé. Augustin, dans son *De Trinitate*, adopta l'analogie entre la Sainte Trinité et les opérations de l'âme humaine, qui figure au cinquième chapitre du traité de Tertullien, et consacra la majeure partie des livres 8-15 à la développer.

Après le chapitre préliminaire sur Praxéas et son enseignement, Tertullien traite de la doctrine catholique de la Trinité. Il appelle parfois cette dernière l'économie ou la dispensation divines (*oikonomia, dispositio*). Afin d'apaiser les craintes et les préjugés vulgaires, il trace un parallèle entre cette doctrine et la théorie du droit romain. Celui-ci reconnaît, en effet, plusieurs *imperatores*, mais un seul *imperium*. L'État est gouverné par un pouvoir unique et sans division. Néanmoins, l'unique autorité étant incapable d'exercer une activité efficace au moyen d'un seul individu sur un territoire aussi vaste, ce dernier a été partagé, mais non le pouvoir lui-même. Chaque empereur exerce ainsi cette unique autorité dans le domaine qui lui revient. Il en va de même pour la monarchie divine, qui reste sans partage dans le dogme chrétien. Suit une discussion sur la génération du Fils, qui reçoit aussi les noms de Verbe et de Sagesse de Dieu. L'auteur apporte des citations bibliques pour établir la pluralité des personnes divines. Il réfute l'interprétation hérétique des passages scripturaux que donne Praxéas, en invoquant le témoignage de l'évangile de Jean. Il traite enfin du Saint-Esprit ou Paraclet, en tant que distinct du Père et du Fils. Mais nous n'avons exposé ici que la trame de l'ouvrage. Au cours de ses trente et un chapitres, Tertullien développe complètement la doctrine de la Trinité. Nous discuterons celle-ci plus loin. On trouve des passages frappants, comme celui-ci :

Ils sont trois pourtant, non par la qualité, mais par l'ordre ; non par la substance, mais par la forme ; non par la

puissance, mais par l'aspect. Ils sont d'une seule substance, d'une seule qualité et d'une seule puissance, car il n'y a qu'un seul Dieu. Mais en raison de leur rang, de leur forme et de leur aspect, on les désigne sous les noms de Père, Fils et Saint-Esprit (2).

Tertullien montre que la relation existant entre le Père et le Fils ne nuit en rien à la monarchie divine, car elle n'est pas fondée sur une division, mais une distinction (9). Il est le premier auteur latin à employer *trinitas* comme terme technique (2, etc.).

Cependant, lorsqu'il défend la distinction des personnes divines, il n'échappe malheureusement pas aux pièges du subordinatianisme.

Editions : A. KROYMANN, CSEL 47 (1906) 227-289; *idem*, SQ 2, 8 (Tübingen, 1907). — E. EVANS, Q. S. Fl. Tertullianus, Treatise against Praxeas, edited and translated with introduction and commentary (SPCK). London, 1948. — A. KROYMANN et E. EVANS, CCL 2 (1954) 1157-1205.

Traductions : *Anglaises* : P. HOLMES, ANL 15, 333-409; ANF 3, 597-627. — A. SOUTER, Tertullian, Against Praxeas (SPCK). London, 1920. — E. EVANS, *op. cit.* — *Hollandaise* : H. U. MEYBOOM, Tegen Praxeas (Oudechristel. geschriften, dl. 43). Leiden, 1930.

Études : J. F. BETHUNE-BAKER, Tertullian's Use of substantia, natura and persona : JThSt 4 (1903) 440-442. — L. ROSENMEYER, Quaestiones Tertullianae ad librum adversus Praxean pertinentes. Strasbourg, 1909. — G. ESSER, Wer war Praxeas? Progr. Bonn, 1910. — C. H. TURNER, Tertullianea I. Notes on the Adversus Praxean : JThSt 14 (1913) 556-564. — T. HERMANN, Das Verhältnis von Novatians De Trinitate zu Tertullians Adversus Praxean. Diss. Marburg, 1918. — G. BARDY, « Praxeas hesternum » : RSR (1922) 361. — F. J. DÖLGER, Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie des christlichen Altertums : M 1 (1929) 271-290. — J. BARBEL, Christos Angelos (Theophania 3). Bonn, 1941, 70-79. — TH. L. VERHOEVEN, Studien over Tertullianus' Adversus Praxean, voornamelijk betrekking hebbend op Monarchia, Oikonomia, Probola, in verband met de Triniteit. (Diss. Utrecht). Amsterdam, 1948. — TH. CAMELOT, « Spiritus a Deo et Filio » : RSPT 33 (1949) 31-33. — TH. L. VERHOEVEN, Monarchia dans Tertullien, Adversus Praxean : VC 5 (1951) 43-48. — J. H. S. BURLEIGH, The Doctrine of the Holy Spirit in the Latin Fathers : Scottish Journal of Theology 7 (1954) 113-132.

10. Sur l'Âme.

Après l'*Adversus Marcionem*, le traité *Sur l'Âme* est le plus

étendu des écrits de Tertullien. Il appartient à la littérature anti-hérétique. En effet, l'auteur déclare, au début du troisième chapitre, n'avoir entrepris ce traité que pour combattre les erreurs contemporaines. Ce serait donc partir sur une fausse piste que l'appeler « la première psychologie chrétienne ». Il n'est pas un exposé scientifique, mais avant tout, comme l'a suffisamment prouvé J. H. Waszink, une réfutation de doctrines erronées. Tertullien lui-même le considérait comme la suite de son traité antérieur *De censu animae*, dans lequel il défendait contre Hermogène l'origine divine de l'âme, et que mentionnent les premiers mots de notre écrit. Il y affirme son intention, maintenant qu'il a discuté avec Hermogène sur l'origine de l'âme, de passer aux questions suivantes, dont la solution l'entraînera à prendre les armes contre la philosophie. Ainsi refuse-t-il dans la préface (ch. 1-3) toute valeur à la déclaration de Socrate qui admettait l'immortalité personnelle dans le *Phédon* de Platon. Traiter de l'âme est, en effet, du ressort de la révélation divine et non des penseurs païens, dont les procédés sont bien connus : ils mêlent des propositions vraies à de faux raisonnements, et méritent ainsi le titre de « patriarches des hérétiques ». La première partie (ch. 4-22) recherche les qualités fondamentales du principe spirituel de l'âme. Bien qu'il émane du souffle de Dieu, celui-ci possède un commencement dans le temps, et la doctrine de Platon est sans fondement (4). A notre grande surprise, la théorie stoïcienne, qui lui attribue une nature matérielle, obtient l'agrément de l'auteur : « J'invoque aussi l'autorité des Stoïciens qui, affirmant presque dans nos propres termes l'essence spirituelle de l'âme — d'autant que souffle et esprit sont très voisins de nature — n'auront pas de peine à nous faire admettre cependant que l'âme est une substance corporelle » (5). Tertullien réfute la thèse platonicienne opposée et démontre, à l'aide de l'Évangile, la corporéité de l'âme. Dans des chapitres spéciaux, il examine son invisibilité, sa forme et sa couleur et défend son unité. Il traite ainsi de l'identité entre l'âme et l'esprit, de l'intelligence, qu'il réduit à une simple fonction de l'âme, des parties de celle-ci, ou « puissances », et d'un grand nombre de questions sur son homogénéité. Il souligne la volonté libre contre la doctrine valentinienne de l'immutabilité de la nature

humaine. La seconde partie (23-37, 4) étudie l'origine de l'âme. Elle réfute d'abord les doctrines hérétiques découlant de la théorie platonicienne de l'oubli, et prouve l'inconsistance de cette thèse philosophique. Les chapitres suivants sont les plus importants pour l'anthropologie de Tertullien. Il y réfute l'idée de la préexistence de l'âme et de son introduction dans le corps après la naissance, en démontrant que l'embryon est un être animé. Pour l'auteur, l'âme et le corps arrivent à l'existence simultanément :

Comment est conçu un être animé? La substance du corps et celle de l'âme sont-elles formées en un seul et même temps? Ou l'une précède-t-elle l'autre dans sa formation naturelle? Quant à nous, nous affirmons que les deux sont conçues, formées et amenées à leur perfection simultanément, de même qu'elles naissent en même temps. À notre avis, aucun intervalle ne sépare leur conception, permettant d'assigner une priorité à l'une ou à l'autre. Jugez des débuts de l'existence de l'homme d'après ses derniers moments. La mort n'étant pas autre chose que la séparation de l'âme et du corps, la vie, qui est l'opposé de la mort, ne peut se définir autrement que l'union du corps et de l'âme. Si la séparation intervient au même moment pour chacune des deux substances par la mort, la loi de leur union doit entraîner la simultanéité pour les deux substances de la vie. Nous admettons donc que la vie commence avec la conception, car nous soutenons que l'âme existe à partir de la conception, la vie prenant son origine au même moment et au même lieu que l'âme (27).

Tertullien distingue entre semence du corps et semence de l'âme. Il enseigne que l'acte de la génération produit l'être humain tout entier, corps et âme. Aussi parle-t-il d'une « semence productrice de l'âme, qui jaillit et s'écoule immédiatement de l'âme » (*ibid.*). De là vient sa doctrine hérétique du traducianisme, qui nie la création directe par Dieu de l'âme individuelle. Tertullien réfute ensuite la théorie de la transmigration, telle que l'enseignent Pythagore, Platon et Émpédocle, ainsi que les hérésies qui en découlent. Il nomme celles

de Simon le Magicien et de Carpocrate. Enfin, il traite de la formation et des qualités de l'embryon. La troisième partie (37, 5-58) répond aux autres problèmes qui se rapportent à l'âme. Elle traite de sa croissance, de la puberté et du péché, du sommeil, des rêves, de la mort, et de la destinée de l'âme après la mort. D'après Tertullien, tous les esprits demeurent dans l'Hadès jusqu'à la résurrection, à l'exception de ceux des martyrs, qui ont immédiatement accès au ciel. « L'unique clé qui ouvre le Paradis est le sang de votre propre vie » (55). L'auteur se réfère ici au martyre de Perpétue, qui eut lieu le 7 mars 202 : « Pourquoi l'héroïque martyre Perpétue, au jour de sa passion, ne vit-elle que ses compagnons de martyre dans la révélation qu'elle reçut du Paradis, sinon parce que le glaive qui en garde l'accès ne permet à personne d'y entrer, hormis à ceux qui sont morts dans le Christ et non en Adam? » (*ibid.*). Néanmoins, les âmes qui se trouvent dans l'Hadès subissent des châtiments et reçoivent des consolations dans l'intervalle qui sépare la mort et le jugement, par l'anticipation d'une tristesse ou d'une gloire assurées.

La source principale de Tertullien fut ici le traité *Sur l'Âme* (*Περὶ ψυχῆς*) en quatre livres, du médecin Soranus d'Ephèse, qui admettait, comme les Stoïciens, la corporéité de l'âme. Soranus, le membre le plus éminent de l'école dite Méthodique, vécut à Rome au début du second siècle. Dans son ouvrage, disparu aujourd'hui, il ne traitait pas seulement de médecine, selon sa profession. Il s'intéressait vivement aussi à l'étymologie et réfutait les vues opposées des philosophes. Parmi ceux-ci, le plus souvent cité dans notre traité est Platon. Viennent ensuite les Stoïciens. Aristote lui-même, dont Tertullien ne cite jamais le nom dans ses autres écrits, est invoqué douze fois dans le *De anima*, tandis qu'Héraclite l'est sept fois et Démocrite quatre. La citation la plus récente vient d'Arius Didymus d'Alexandrie, le philosophe officiel d'Auguste.

Au cours de son traité, Tertullien professe à plusieurs reprises la foi des Montanistes et adopte leurs thèses (ch. 9, 45, 58). L'ouvrage doit donc être daté entre les années 210-213.

Editions : A. REIFFERSCHIED-G. WISSOWA, CSEL 20 (1890). — J. H. WASZINK, Tertullianus, *De anima* ed. with a commentary. Amsterdam, 1947.

réimprimée dans le CCL 2 (1954) 779-869; *idem*, Index verborum et locutionum quae Tertulliani de anima libro continentur. Bonn, 1935.

Traductions : Anglaises : P. HOLMES, ANL 15, 410-541; ANF 3, 181-235. — E. A. QUAIN, Tertullian, On the Soul : FC 10 (1950) 179-309. — *Allemande* : H. KELLNER, BKV. Kempten, 1871. — J. H. WASZINK, Tertullianus, De anima mit Uebersetzung und Kommentar. Amsterdam, 1933. — *Hollandaise* : H. U. MEYBOOM, Over de Ziel (Oudechristel. geschriften, dl. 45). Leiden, 1930. — *Française* : M. DE GENOUDRE, Œuvres de Tertullien 2. Paris, 1852, 1-115.

Études : G. ESSER, Die Seelenlehre Tertullians. Paderborn, 1893. — A. BECK, Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers und Tertullians über die Entstehung der Seelen : PhJ 13 (1900) 42. — G. DE VRIES, Bijdrage tot de psychologie van Tertullianus. Utrecht, 1929. — H. KOCH, Tertullianisches III, 7. Zur Lehre von Urstand und Erlösung bei Tertullian : ThStKr 104 (1932) 127-160. — F. J. DÖLGER, « Dogma » bei Tertullian (De anima 33) : AC 3 (1932) 80. — H. KARPP, Sorans vier Bücher Ἐπὶ ψυχῆς und Tertullians Schrift De anima : ZNW 33 (1934) 31-47. — F. J. DÖLGER, Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Frucht-abtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike : AC 4 (1934) 32-37, 44 sq.; *idem*, Tertullians Beurteilung der Machenschaften gegen das keimende Leben : AC 4 (1934) 281 sq. — F. SEYR, Die Seelen- und Erkenntnislehre Tertullians und die Stoa : Commentationes Vindobonenses 3 (1937) 51-74. — J. H. WASZINK, Tertullians eschatologische Deutung der Siebenzahl : Pisciculi. Münster, 1939, 276-278; *idem*, Tertulliana : Mnem 9 (1940) 129-137. — A.-J. FESTUGIÈRE, La composition et l'esprit du De Anima de Tertullien : RSPT 33 (1949) 129-161. — J. H. WASZINK, Mors immatura : VC 3 (1949) 107-112. — A. D. NOCK, Tertullian and the achori : VC 4 (1950) 129-141. — J. H. WASZINK, The technique of the clausula in Tertullian's De anima : VC 4 (1950) 212-245. — H. KARPP, Probleme altchristlicher Anthropologie. Gütersloh, 1951, 40-91. — E. BARBOTIN, Deux témoignages patristiques sur le dualisme aristotélicien de l'âme et de l'intellect : Autour d'Aristote (Bibl. Philos. 16). Louvain, 1955, 375-385.

4. Écrits sur la discipline, la morale et l'ascèse

Plus que nulle part ailleurs, la déviation de Tertullien vers le montanisme se révèle dans ses écrits sur la discipline. De sa période pré-montaniste, nous conservons les traités suivants :

1. Aux Martyrs.

Le traité *Ad Martyras* est l'une de ses premières œuvres.

Malgré sa brièveté (six chapitres seulement) et la simplicité de son style, il a conquis l'admiration des générations successives. On y respire partout le souffle même de l'héroïsme chrétien des premiers jours. Adressé à un groupe de confesseurs qui attendent en prison d'être livrés prochainement à la mort pour leur foi, il les exhorte et les encourage à la fermeté. Les premiers mots qualifient les confesseurs de *benedicti* et de *martyres designati*. Il s'agit donc de catéchumènes, comme l'indique clairement la première de ces expressions. L'auteur rappelle à leur attention l'aide que leur ont apportée la *Domina mater ecclesia* et leurs frères chrétiens. Il les prie de bien vouloir accepter de sa part aussi une contribution à leur soutien spirituel. Il ne se propose pas seulement de leur enlever la crainte du martyre, mais de leur communiquer un enthousiasme positif à l'égard de celui-ci, en l'exaltant comme le plus élevé et le plus glorieux des exploits. Mourir pour le Christ ne saurait se limiter à l'acceptation indifférente de la douleur et à la constance stoïcienne. C'est le témoignage le plus éprouvé du courage et de l'audace. C'est un combat, dans toute la force du terme. Tertullien choisit ses comparaisons les plus expressives dans les luttes de l'arène et les gestes de la vie militaire. Il déclare par exemple dans le premier chapitre : « Je ne prétends pas avoir un titre spécial à vous exhorter. Toutefois, ce ne sont pas seulement les entraîneurs et les managers, mais aussi des gens inexpérimentés, le public tout entier, qui excitent de loin les plus habiles gladiateurs, et il n'est pas rare que les suggestions de la foule même leur fassent grand bien. » Le second chapitre exhorte les confesseurs à ne point s'alarmer d'être séparés du monde :

Si nous nous rappelons que le monde est plutôt une prison, nous comprendrons que vous-mêmes êtes plutôt sortis de prison qu'entrés en prison. Le monde est couvert de plus épaisses ténèbres, qui aveuglent l'esprit des hommes. Le monde porte des chaînes bien plus pesantes, qui accablent les âmes mêmes des hommes. Le monde respire des odeurs bien plus insupportables : les débauches des hommes. Enfin le monde renferme un plus grand nombre de criminels, je veux dire tout le genre

humain. Et puis, ce n'est pas d'un proconsul, mais de Dieu que le monde attend le jugement. Dès lors, bénis frères, considérez-vous comme étant passés d'une prison dans un asile. Votre prison est ténébreuse; mais vous-mêmes êtes lumière. Vous êtes chargés d'entraves; mais vous êtes libres en Dieu.

Le troisième chapitre reprend l'image de la lutte à laquelle sont conviés les confesseurs. Il leur enjoint de considérer la prison comme un champ d'exercice:

Vous allez affronter un beau combat, où l'arbitre est le Dieu vivant; le Saint-Esprit, votre entraîneur; et le prix, une couronne éternelle d'essence angélique, la citoyenneté des cieux, la gloire qui n'aura pas de fin. C'est pourquoi votre manager, Jésus-Christ, qui vous a oints de son Esprit et vous a fait descendre dans l'arène, a jugé bon, avant le jour du combat, de vous arracher à une vie plus aisée. Il vous a imposé un traitement plus rude pour accroître votre force. Car on met aussi à part les athlètes et on les soumet à une discipline plus sévère, pour qu'ils s'emploient à augmenter leurs forces physiques. On les préserve de la luxure, des mets trop délicats, des boissons trop agréables. On les gêne, on les fatigue, on les tourmente. Plus rudes auront été les épreuves de leur entraînement, plus ferme est l'espérance de la victoire (3).

Les chapitres suivants (4-6) citent des exemples d'épreuves extraordinaires, allant jusqu'au sacrifice de la vie, acceptées dans le simple but d'assouvir l'ambition ou la vanité, ou imposées par le hasard ou le destin. Au contraire, les martyrs souffrent pour la cause de Dieu. Si les derniers mots du traité font bien allusion à la bataille de Lyon, le 19 février 197, où Albinus fut vaincu, le traité remonte à cette année-là. On a supposé aussi que Perpétue et Félicité pouvaient appartenir au groupe de confesseurs que vise ce traité. Toutes les deux, en effet, étaient catéchumènes et moururent pour leur foi en 202. L'ouvrage daterait alors de la même année. La *Passio Perpetuae et Felicitatis* (cf. vol. I, p. 205, etc.) et le traité *Ad*

Martyras ont tant de points communs qu'on a proposé Tertullien comme l'auteur du premier de ces écrits.

Éditions : T. H. BINDLEY, *Tertulliani De praescriptione haereticorum, Ad martyras, Ad Scapulam*. Oxford, 1893. — Nouvelle édition critique par E. DEKKERS, CCL 1 (1954) 1-8.

Traductions : *Anglaises* : C. DODGSON, *Library of the Fathers* 10. Oxford, 1842, 150-157. — S. THIELWALL, ANL 11, 1-7; ANF 3, 693-696. — *Allemande* : H. KELLNER, BKV² 7 (1912). — *Hollandaises* : H. U. MEYBOOM, *Aan de martelaren* (Oudechristel. geschriften, dl. 43). Leiden, 1930. — *Cur.* MOHRMANN, MC 1, 3. Utrecht-Bruxelles, 1941, 183-195. — *Espagnole* : J. PELLEGER DE OSSAU, Barcelona, 1639.

Études : F. J. DÖLGER, *Der Kampf mit dem Aegypter in der Perpetua-Vision. Das Martyrium als Kampf mit dem Teufel* : AC 3 (1932) 177-188. — H. v. CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*. Göttingen, 1936, 17-28. — G. D. SCHLEGEL, *The Ad martyras of Tertullian and the Circumstances of its Composition* : *Downside Review* 63 (1945) 125-128. — Z. VYSOKY, *The sources of the treatise Ad martyras by Tertullian (en tchèque)* : *Listy Filologicke* 72 (1948) 156-166. — E. E. MYLONE, *The Monk and the Martyr* (SCA 12). Washington, 1950, 30-34. — G. QUISPEL, *Il concetto dell'uomo nell' antichità cristiana* : *Nuovo Didaskaleion* 4 (1950-1951) 5-24. — L. ALFOSSI, *Sull' Ad martyras di Tertulliano* : *In memoriam A. Beltrami*. Genova, 1954, 39-49; *idem*, *Ad martyras IV*, 9 : *Aevum* 28 (1954), 555.

2. Les Spectacles.

Le traité *De spectaculis* est une condamnation absolue de tous les jeux du cirque, du stade et de l'amphithéâtre, ainsi que de tous les combats d'athlètes et de gladiateurs. Il comprend deux parties, l'une historique (ch. 4-13) et l'autre morale (ch. 14-30). Tertullien démontre dans la première qu'un chrétien ne peut assister à ces divertissements. Leur origine, leur histoire, leurs noms, leurs cérémonies, comme l'endroit où ils ont lieu, prouvent qu'ils ne sont qu'une autre forme d'idolâtrie. Tout fidèle y a renoncé dans ses promesses baptismales. Dans la seconde partie, Tertullien montre que ces jeux, en excitant violemment les passions, ruinent toute moralité et ne peuvent s'accorder avec la religion du Sauveur. Le chapitre final brosse un tableau très coloré du spectacle le plus majestueux auquel le monde assistera jamais : « l'avènement prochain de notre Seigneur » et « ce dernier jour qui sera celui

du jugement, avec ses effets éternels, ce jour que n'attendent pas les nations, l'objet de leur dérision, lorsque le monde vieilli par le temps, ainsi que tout ce qu'il aura produit, seront consumés en un feu unique » (30). Le traité est adressé aux catéchumènes, comme l'indiquent les premiers mots : « Serviteurs de Dieu, sur le point d'arriver près de lui, afin de lui faire une solennelle consécration de vous-mêmes, cherchez bien à comprendre la condition de la foi, les raisons de la vérité, les lois de la discipline chrétienne, qui interdisent parmi les autres péchés du monde les plaisirs des spectacles publics. » Tertullien puisa pour la première partie, qui relate l'origine et l'histoire des jeux, aux écrits de Suétone sur ce sujet, et peut-être aux *Libri rerum divinarum* de Varron, que Suétone mit à contribution. Il composa cet ouvrage durant sa période prémontaniste et certainement avant les traités *Sur l'Idolâtrie* et *Sur la Toilette des Femmes*, qui se réfèrent tous les deux à celui-ci (*De idol.*, 13; *De cultu fem.*, 1, 8). À part la mention d'une persécution qui sévit au moment où écrit l'auteur (ch. 27), nous n'avons aucun renseignement sur sa date précise. Toutefois, l'année 197 est plus probable que 202. Tertullien nous apprend dans le *De corona* 6, qu'il préparait alors une édition grecque du *De spectaculis*.

Éditions : A. REIFFERSCHIED-G. WISSOWA, CSEL 20 (1890), 1-29. — T. R. GLOVER, Tertullian (LCL). London-New York, 1931, 230-300. — A. BOULANGER, Tertullien, *De spectaculis*. Paris, 1933. — Nouvelle édition critique par E. DEKKERS, CCL 1 (1954) 225-253.

Traductions : Anglaises : C. DODGSON, Library of Fathers 10. Oxford, 1842, 187-219. — S. THELWALL, ANL 11, 8-35; ANF 3, 79-91. — T. R. GLOVER, loc. cit. 231-301. — Allemande : H. KELLNER, BKV² 7 (1912). — Hollandaises : H. U. MEYBOOM, Over de schouwspelen (Oud-christel. geschriften, dl. 46). Leiden, 1931. — CHR. MOHRMANN, De openbare spelen, MC 1, 3. Utrecht, 1951, 197-240.

Études : E. NÖLDEKE, Die Quellen Tertullians in seinem Buch von den Schauspielen : Philologus, Suppl.-Band 6, 2 (1894) 727-766; idem, Tertullian und das Spielwesen : Zeitschr. für wissensch. Theologie 37 (1894) 91-125; idem, Tertullian und der Agon : Neue Jahrbücher für deutsche Theologie 3 (1894) 206-226; idem, Tertullian und das Theater : ZKG 15 (1894-1895) 161-203. — P. WOLF, Die Stellung der Christen zu den Schauspielen nach Tertullians Schrift *De spectaculis*. Diss. Vienna, 1897. — H. J. SOVERI, De ludorum memoria capita Tertullianea selecta. Helsingfors, 1912. — R. M. CHASE, Tertullian, *De spectaculis* : CJ 23

(1927) 107-120. — J. KÖHNE, Die Schrift Tertullians über Schauspiele in kultur- und religionsgeschichtl. Bedeutung. Diss. Breslau, 1929. — J. BÜCHNER, Tertullian, *De spectaculis*. Kommentar. Würzburg, 1935. — E. WITTE, Tertullien, *De spectaculis*. Index verborum omnium. Louvain, 1942. — J. LAMPAERT, Tertullianus' *De spectaculis*. Inleiding en commentaar. Louvain, 1943. — J. H. WASZINK, Varro, Livy and Tertullian on the History of Dramatic Art : VC 2 (1948) 224-242. — A. H. COURATIN, The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora (*De spectacul.* 25) : Journal of Ecclesiastical History 2 (1951) 19-23. — G. I. LIEFENCK, Un fragment de « *De spectaculis* » de Tertullien provenant d'un manuscrit du IX^e siècle : VC 5 (1951) 193-203.

3. Sur la Toilette des Femmes.

L'idée maîtresse des traités *Ad Martyras* et *De spectaculis* réapparaît dans le *De cultu feminarum* : il ne suffit pas de renoncer au paganisme le jour du baptême, mais la religion du Christ doit entrer dans notre vie quotidienne. C'est pourquoi Tertullien exhorte dans ce traité les femmes chrétiennes à repousser l'entraînement de la mode des païens, pour se vêtir avec modestie. L'ouvrage comprend deux livres, qui formaient à l'origine deux écrits distincts. Le premier s'intitulait *De habitu muliebri*, et le second, *De cultu feminarum*. Ce dernier n'est pas un complément du premier. Il reprend le même sujet d'une manière plus complète, prouve que le précédent ne donnait pas satisfaction à l'auteur. Le chapitre d'introduction rappelle aux chrétiennes que le péché entra dans le monde par la faute de la première femme. Aussi l'unique vêtement qui convienne aux filles d'Eve est-il celui de la pénitence. Les ornements et les cosmétiques sont l'invention du démon, comme le prouve le *Livre d'Hénoch* (ch. 2). L'auteur consacre un chapitre entier à défendre l'authenticité de cet écrit apocryphe (ch. 3). Avec le quatrième chapitre, il revient à son sujet. Il distingue entre la toilette (*cultus*) et le maquillage (*ornatus*). Il fait de la première un péché d'orgueil et du second, une prostitution (ch. 4). Traitant de la toilette (ch. 5-7), il condamne tous les ornements, qu'il soient d'or, d'argent, de perles ou de pierres précieuses. Ces objets tirent toute leur valeur de leur rareté. La teinture du vêtement est une offense à la nature. « Dieu ne se complaît pas dans ce qu'il n'a pas fait : à moins qu'il faille dire qu'il n'a pas pu créer des moutons

dont la laine fût écarlate ou bleue. S'il l'a pu, c'est donc qu'il ne l'a pas voulu ; et ce que Dieu n'a pas voulu, il ne faut pas le fabriquer. Par conséquent, ne sont pas bonnes par nature les choses qui ne viennent pas de Dieu, auteur de la nature : elles doivent être prises comme venant du diable, le corrupteur de la nature. En effet, elles ne sauraient venir d'un autre, si elles ne viennent pas de Dieu » (ch. 8). Les dons de Dieu doivent régler nos désirs, sans quoi nous deviendrions la proie de l'orgueil, qui « attache à un cou délicat des forêts entières et des îles, et fait épuiser une fortune aux lobes de l'oreille » (ch. 9). Ici, l'auteur s'arrête brusquement, sans entrer dans le second sujet. Le deuxième livre traite de la même question, mais dans l'ordre inverse. Il parle d'abord des cosmétiques (*ornatus*), puis des bijoux et de la toilette (*cultus*). Le premier chapitre recommande la modestie comme la vertu propre du chrétien : « Puisque nous sommes tous le temple de Dieu, la modestie est le sacristain et le prêtre de ce temple. Elle ne doit donc pas permettre qu'on introduise rien d'impur ou de profane, de peur que Dieu qui l'habite n'en reçoive une offense et n'abandonne complètement la demeure souillée. » Cette vertu interdit aux femmes de transformer l'œuvre du Créateur, c'est-à-dire le corps, en usant de fards et en se teignant les cheveux : « Elles offensent le Seigneur, celles qui se servent de drogues pour oindre leur peau, colorent leurs joues avec du vermillon, enduisent leurs yeux de noir. Sans doute que l'ouvrage de Dieu leur déplaît ; elles y trouvent à redire ; elles condamnent le Créateur de toutes choses » (ch. 5). Tertullien explique, de la même façon que dans le premier livre, l'amour des bijoux et des parures d'or et d'argent. Il cherche à persuader la femme chrétienne qu'elle doit toujours se distinguer des païennes par son extérieur. Le dernier chapitre fait allusion aux événements et recommande aux chrétiennes de se tenir prêtes à soutenir les rigueurs de la persécution :

Cette délicatesse, qui tend par sa mollesse et sa douceur efféminée à ruiner l'énergie de la foi, il faut la mépriser. Sans quoi, je ne sais si le poignet habitué à porter un bracelet acceptera de se prêter à la dureté de sa chaîne ! Je ne sais si la jambe qui a connu le plaisir de

porter l'anneau supportera la contrainte des fers ! Je crains que le cou entouré de perles et de coulants d'émeraude, ne laisse plus de place au tranchant du glaive !... Mais, de tous temps et aujourd'hui plus que jamais, les chrétiens passent leur vie dans le fer et non dans l'or. Les robes des martyrs se préparent. Les anges qui doivent nous les apporter sont attendus (ch. 13).

Il y a, certes, des exagérations dans ces deux écrits, mais le second est bien plus modéré dans le ton et plus large dans le jugement. Cette différence suggère qu'il fut composé beaucoup plus tard. Le premier suivit le *De spectaculis*, comme le ch. 8 l'indique clairement. Les deux livres sont aussi postérieurs au *De oratione*, comme nous l'apprend le ch. 20 de ce traité. On y remarque l'absence complète des idées montanistes.

Editions : A. KROYMANN, CSEL 70 (1942) 59-95. — J. MARRA, *De cultu seminarum libri duo* (Corpus script. lat. Pataviana 54). Turin, 1930; 2^e éd. 1951. — W. KOK, *De cultu seminarum*, met vertaling en commentaar. Dokkum, 1934. — CCL 1 (1934) 341-370 réimprime l'édition de A. Kroymann.

Traductions : *Anglaises* : S. THELWALL, ANL 11, 304-322; ANF 4, 14-25. — *Allemande* : H. KELLNER, BKV² 7 (1912). — *Hollandaises* : H. U. MEYBOOM, *Over den opsmuk der vrouwen* (Oudchristel. geschriften, dl. 46). Leiden, 1931. — W. KOK, *loc. cit.* — A. DUCHEYNE, *Proeve van vertaling en commentaar van het eerste boek van De cultu seminarum*, met enkele bemerkingsen over Tertullianus' gedachtengang. Thèse de licence Univ. de Gand, 1941. — *Espagnole* : J. PELLICER DE OSSAU, Barcelona, 1639.

Études : G. CORTELEZZI, *Il concetto della donna nelle opere di Tertulliano* : Didaskaleion (1923) 1, 5-29; 2, 57-79; 3, 43-100. — U. MORICCA, *Degli ornamenti delle donne* (Tert.) : Bilychnis 21 (1923) 401. — M. GALDI, *De Tertulliani « de cultu seminarum » et Cypriani « Ad virgines » libellis commentatio* : Raccolta di scritti in onore di F. Ramorino. Milan, 1927, 539-567. — H. KOCH, *Tertullianisches* : ThStKr 101 (1929) 469-471. — S. SELIGA, *Tertullianus et Cyprianus de seminarum moribus pravis* : Munera philologica L. Cwiklinski oblata. Poznan, 1936, 262-269. — B. BRAUN, *Note sur Tertullien, De cult. fem.*, 11, 6, 4 : SE 7 (1955) 35-48.

4. *Sur la Prière.*

Le traité *De oratione*, qui fut composé vers 198-200, s'adresse aux catéchumènes. Il débute avec l'idée que le Nouveau

Testament a introduit une forme de prière sans précédent dans l'Ancien, par sa teneur et son esprit, supérieure par son intimité, sa foi et sa confiance en Dieu, ainsi que par sa brièveté. Toutes ces caractéristiques apparaissent dans le Notre Père, qui résume lui-même tout l'Évangile. Le traité donne ensuite (ch. 2-9) le plus ancien commentaire du *Pater Noster* que nous possédions dans aucune langue. L'auteur ajoute un certain nombre de conseils pratiques. Nul ne devrait s'approcher de Dieu sans s'être réconcilié auparavant avec son frère et avoir chassé toute colère et agitation de l'esprit (ch. 10-12). Ceci exige avant tout une véritable pureté de cœur, et non la purification des mains, au moins chaque fois (ch. 13-14). L'auteur condamne la coutume de retirer son manteau durant l'office et de s'asseoir quand les oraisons sont achevées (ch. 15-16). Il juge cette position irrévérencieuse en présence du Dieu vivant. Il recommande l'adoration mains élevées et voix basse (ch. 17), qui symbolise mieux la modestie et l'humilité. Personne ne doit se dispenser du baiser de paix après les prières, même un jour de station. Le baiser de paix est, en effet, le sceau de la prière. Cette règle ne connaît qu'une exception, le vendredi saint, lorsque tous les fidèles s'abstiennent de nourriture, selon une pratique religieuse (ch. 18). A propos des jours de station (ch. 19), ceux qui ne mangent pas ne doivent pas aller jusqu'à se priver de la Sainte Communion. Qu'ils emportent donc celle-ci chez eux, et qu'ils la reçoivent dans leur maison à la fin du jeûne (ch. 19). Tertullien traite longuement de l'obligation pour les vierges de porter le voile dans l'Église, et insiste avec vigueur dans ce sens (ch. 20-22). C'est la coutume de s'agenouiller les jours de jeûne et de station, ainsi que pour la prière du matin, mais cette pratique ne doit pas être observée aux fêtes de Pâques et de la Pentecôte (ch. 23). On peut rendre hommage au Créateur en tous lieux, lorsque l'occasion ou la nécessité le demandent (ch. 24). Aucun moment particulier n'est prescrit, mais nous aurions grand avantage à nous recueillir aux principaux moments de la journée, la troisième, la sixième et la neuvième heure, « Il sied aux fidèles de ne pas prendre de nourriture, de ne pas aller au bain avant d'avoir fait une prière, car le rafraîchissement et la nourriture de l'esprit doivent précéder ceux de la chair, et les

affaires du ciel, celles de la terre » (ch. 25). Nous ne devrions jamais accueillir un hôte ni le quitter sans élever avec lui nos pensées vers Dieu. Il serait bon aussi, selon une coutume louable, de conclure toute prière de demande par un Alleluia ou un psaume avec répons (ch. 26-27). Les deux derniers chapitres (ch. 28-29) exaltent la prière comme un sacrifice spirituel et louent sa puissance et son efficacité.

Comparé au traité d'Origène sur le même sujet, l'ouvrage de Tertullien montre une absence totale de préoccupations philosophiques et, par contre, une orientation pratique prédominante. Il s'intéresse à la discipline intérieure et extérieure de la prière, et s'adresse au peuple chrétien en général, plutôt qu'à un cercle restreint. Il est précieux, non par la profondeur de ses idées, mais parce qu'il exprime de façon saisissante la conception chrétienne authentique de la vie.

Éditions : A. REIFFERSCHIED-G. WISSOWA, CSEL 20 (1890) 180-200. — R. W. MUNCY, Q. S. F. Tertulliani De oratione. Introduction and notes. London, 1926. — G. F. DIERCKS, Tertullianus, De oratione. Critische uitgave met prolegomena, vertaling en philologisch-exegetisch-liturgische commentaar. Bussum, 1947. — Nouvelle édition par E. EVANS, Du Traité sur la prière de Tertullien (SPCK) London, 1953. — CCL 1 (1954) 255-274, réimprime l'édition de Diercks. — Nouvelle édition par G. F. DIERCKS, Stromata 4. Utrecht, 1956, 17-36.

Traductions : *Anglaises* : C. DODGSON, Library of the Fathers 10. Oxford, 1842, 298-321. — S. THIRLWALL, ANL 11, 178-204; ANF 3, 681-691. — A. SOUTER, Tertullian's Treatises Concerning Prayer, Concerning Baptism (SPCK). London-New York, 1919. — E. EVANS, *loc. cit.* — *Allemande* : H. KELLNER, BKV² 7 (1912). — *Hollandaises* : H. U. MEYBOOM, Tertullianus, Over het gebed (Oudchristel. geschriften, dl. 46). Leiden, 1931. — G. F. DIERCKS, *loc. cit.* — *Extraits français* : A. HAMMAN, Le Pater expliqué par les Pères, Paris, 1952.

Études : W. HALLER, Das Herrengebet bei Tertullian : Zeitschr. für praktische Theologie 12 (1890) 327-354. — E. V. D. GOLTZ, Das Gebet in der ältesten Christenheit. Leipzig, 1901, 279-282. — G. LOESCHKE, Die Vaterunsererklärung des Theophilus von Antiochien. Eine Quellenuntersuchung zu den Vaterunsererklärungen des Tertullian, Cyprian, Chromatius und Hieronymus. Berlin, 1908. — J. MOFFAT, Tertullian on the Lord's Prayer : ExpT 18 (1919) 24-41. — F. J. DÖLGER, Das Niedersitzen nach dem Gebet. Ein Kommentar zu Tertullian, De oratione 16 : AC 5 (1936) 116-137. — B. SIMOVIC, Le Pater chez quelques Pères latins : France Franciscaine 21 (1938) 192-222, 245-264. — O. SCHÄFER, Das Vaterunser, das Gebet des Christen. Ein aszetische Studie nach Ter-

tullian *De oratione* : *ThGl* 35 (1943) 1-6. — A. J. B. HIGGINS, *Lead us not into temptation, Some Latin Variants* : *JThSt* 46 (1945) 179-183. — E. DEKKERS, *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie*. Bruxelles-Amsterdam, 1947, 117-126. — H. PÉTRÉ, *Les leçons du « Panem nostrum quotidianum »* : *RSR* 38 (1951) *Mélanges Lebreton*, 63-79. — M. BELLIS, *Levantes puras manus nell'antica letteratura cristiana : Ricerche di Storia religiosa* : (1954) 9-49.

5. Sur la Patience.

Le traité *De patientia* débute par l'aveu suivant :

Je confesse devant le Seigneur Dieu que j'ai été trop hardi, voire téméraire, d'avoir composé un traité sur la patience. Je suis en effet absolument incapable de pratiquer cette vertu, étant un homme dépourvu de tout bien... Mais ce sera pour moi comme une consolation de discuter sur une vertu dont il ne m'est pas donné de jouir. Je ferai comme les malades qui, parce que la santé leur fait défaut, ne cessent d'en vanter les avantages. Ainsi, misérable que je suis, souffrant sans cesse des accès de l'impatience, je dois soupirer après cette vertu, la demander instamment et prier avec persévérance, pour obtenir cette santé de la patience, que je ne possède point (ch. 1).

La patience a son origine et son modèle dans le Créateur, qui répand l'éclat de sa lumière aussi bien sur les justes que les injustes. Le Christ en donne un exemple plus grand encore dans son incarnation, sa vie, ses souffrances et sa mort. C'est en particulier par l'obéissance envers Dieu que nous pouvons obtenir cette perfection. L'impatience est la mère de tous les péchés, et le démon en est le père. Cette vertu précède et suit la foi, qui ne peut exister sans elle. Dans la vie ordinaire, elle trouve maintes occasions de s'exercer. L'auteur cite comme exemples la perte des biens, les provocations et les injures, les malheurs et les chutes. L'impatience résulte le plus souvent du désir de la vengeance. Le devoir nous impose de souffrir l'adversité, qu'elle soit grave ou légère. Notre constance est récompensée par le bonheur. Tertullien loue maintenant les avantages de la patience. Elle entraîne à toute espèce de discipline salutaire, aide au repentir et forme à la charité. Elle

fortifie le corps et lui permet de supporter avec une absolue fermeté la continence et le martyre. L'Ancien et le Nouveau Testament apportent des exemples héroïques de patience, comme ceux d'Isaïe et d'Étienne. La valeur, les fruits et la beauté de cette vertu sont incomparables. « Là où est Dieu, se trouve aussi l'enfant qu'il nourrit, la patience. Lorsque descend l'Esprit de Dieu, la patience l'accompagne, sans s'en séparer » (ch. 15). Le dernier chapitre avertit le lecteur de la différence radicale qui distingue la patience chrétienne de sa caricature païenne, la persévérance dans le mal.

Le traité semble devoir être daté entre 200 et 203. Il décrit le chrétien idéal, et rédigé dans un style agréable et paisible, il nous apprend beaucoup sur la personnalité de son auteur. Saint Cyprien en fait un usage copieux dans son traité *De bono patientiae*.

Editions : A. KROGMANN, CSEL 47 (1906), 1-24. — J. W. PH. BORLEFFS, *Libri De patientia, De baptismo, De poenitentia* (*Scriptores christiani primaevi* 4). La Haye, 1948; *idem*, CCL 1 (1954), 297-317.

Traductions : *Anglaises* : C. DODGSON, *Library of Fathers* 10, Oxford, 1842, 327-348. — S. THIELWALL, ANL 11, 205-230; ANF 3, 707-717. *Allemande* : H. KELLNER, BKV² 7 (1912). — *Hollandaises* : H. U. MEYBOOM, *Over het geduld* (*Oudechristel. geschriften*, dl. 46). Leiden, 1931. *Chr.* MOHRMANN, MC¹ 1, 3. Utrecht, 1951, 301-328. — *Espagnole* : J. PELLICER DE OSSAU, Barcelona, 1639.

Études : R. KADERSCHAFKA, *Quae ratio et rerum materiae et generis dicendi intercedere videatur inter Cypriani libellum « De bono patientiae » et Tertulliani librum « De patientia »*. Progr. Gymn. Pilsen, 1913. — M. L. CARLSON, *Pagan Examples of Fortitude in the Latin Christian Apologists* : CPh 43 (1948) 93-104. — J. W. PH. BORLEFFS, *Een nieuw handschrift van Tertullianus : Handelingen van het 21 e Nederl. Philologencongres*. Groningen, 1950, 27.

6. Sur la Pénitence.

Le traité *De poenitentia* est extrêmement important pour l'histoire de la pénitence ecclésiastique, d'autant plus qu'il remonte à la période catholique de l'auteur. L'éruption volcanique mentionnée au ch. 12, le date de 203, année où il y eut une éruption du Vésuve. Le traité se partage nettement en deux parties. La première traite de la pénitence à laquelle doit

se soumettre tout adulte qui veut se présenter au baptême (ch. 4-6). L'autre se rapporte à une « seconde pénitence », que Dieu, dans sa miséricorde, « a placée dans le vestibule, pour qu'elle ouvre à ceux qui frappent, mais une fois seulement, puisque c'est déjà la seconde fois » (ch. 7). Ce passage atteste avec certitude l'existence d'une rémission après le sacrement de l'initiation. Si Tertullien insiste sur le fait qu'elle n'est accordée qu'une fois, il ne le fait que pour des motifs d'ordre psychologique et pratique. Ce n'est pas pour une raison dogmatique, comme le montre clairement le passage suivant :

Que soit accordée, Seigneur, à tes serviteurs, la grâce d'apprendre et d'entendre la discipline de la pénitence, mais autant qu'il leur convient et non pour pécher ; en d'autres termes, puissent-ils après (le baptême) n'avoir pas à connaître de pénitence ni à en demander. Il est déplaisant d'ajouter mention d'une seconde espérance, bien que, dans le cas présent, elle soit la dernière. On craint, à parler d'un remède de pénitence tenu en réserve, de paraître suggérer qu'il existe encore un temps où l'on peut pécher. Loin de nous qu'on interprète ainsi notre pensée, nous faisant dire qu'avec cette porte ouverte à la pénitence, il existe en conséquence une porte ouverte maintenant encore au péché, comme si la surabondance de la clémence du ciel entraînait un droit pour la témérité humaine. Que nul ne devienne moins bon, parce que Dieu l'est davantage, en répétant son péché autant de fois qu'il en obtient le pardon. Autrement, croyez bien qu'il cessera un jour d'échapper, celui qui ne mettra pas un terme à son péché. Nous avons échappé une fois (dans le baptême). Ne nous exposons plus aux périls, même s'il nous paraît possible d'échapper une seconde fois (ch. 7).

Il ressort de ce passage que Tertullien, se sentant responsable des âmes de ses lecteurs, hésite à recommander cette seconde pénitence. Il craint que ceux-ci ne pèchent ensuite par présomption. Par contre, il les met en garde contre l'autre extrême, qui les porterait au désespoir :

Il ne faut pas que votre âme se laisse abattre, écraser

par le désespoir, s'il arrive que vous deviez une seconde fois faire pénitence. On hésite à pécher de nouveau, mais qu'une seconde pénitence ne fasse pas hésiter ; qu'on hésite à courir encore le danger, mais qu'on n'ait pas honte d'être encore délivré : la maladie repoussée, il faut renouveler le remède (ch. 7).

La seconde pénitence, dont parle Tertullien dans ce traité, est celle qui précède la réconciliation ecclésiastique. Pour l'obtenir, le pécheur doit se soumettre à l'ἐξομολόγησις ou confession publique, et accomplir des actes de mortification, comme l'expliquent les ch. 9-12.

Cette seconde et unique pénitence, plus la nécessité en est stricte, plus l'épreuve en doit être laborieuse : elle ne doit pas se borner à la conscience d'avoir mal agi, il faut qu'un acte la réalise au dehors. Cet acte, pour employer un mot grec communément usité, c'est l'*exomologesis*, par laquelle nous confessons au Seigneur notre faute : non pas qu'il l'ignore, mais parce que l'aveu prépare à la satisfaction, réalise la pénitence, et que la pénitence apaise la colère de Dieu. L'*exomologesis* est donc une discipline qui apprend à l'homme à s'humilier et à s'abaisser, en lui imposant un régime capable d'attirer sur lui la miséricorde. Pour ce qui regarde la mise même et la nourriture, elle veut que l'on couche sur le sac et la cendre, que l'on se couvre de haillons, que l'on s'abandonne à la tristesse, que l'on corrige ses fautes par un traitement sévère. D'autre part, le pénitent doit se contenter, pour le boire et le manger, de choses simples, telles que les demande non le plaisir du ventre, mais le bien de l'âme ; il alimente souvent la prière par le jeûne ; il gémit, il pleure, il crie vers le Seigneur son Dieu ; il se prosterne aux pieds des prêtres et s'agenouille devant ceux qui sont chers à Dieu ; il charge tous ses frères d'intercéder devant Dieu pour obtenir son pardon (ch. 9).

La prostration devant les prêtres, mentionnée dans ce passage, prouve que cette pénitence était une institution ecclésiastique. Elle s'achevait avec une absolution officielle. Tertullien

demande, en effet, à ceux qui « fuient ce devoir, comme une révélation publique d'eux-mêmes, ou le reportent de jour en jour : vaut-il mieux être condamné en secret qu'absous en public ? ». Le dernier chapitre (12) dépeint la condamnation éternelle en enfer de ceux qui abandonnent leur propre salut, ne voulant pas user de cette seconde *planche de salut*. Il est certain, d'après ces considérations, que Tertullien vise dans ce traité l'absolution des fautes graves.

Éditions : J. W. PH. BORLEFFS, Libri De patientia, De baptismo. De paenitentia (Scriptores christiani primaevi 4). La Haye, 1948. — E. PREUSCHEN, SQ 2, 2^e éd. Freiburg, 1910. — G. RAUSCHEN, FP 10. Bonn, 1915. — P. DE LABRIOLLE, De paenitentia, De pudicitia, texte et trad. Paris, 1906. — L'édition critique la plus récente par J. W. PH. BORLEFFS, CCL 1 (1954) 349-340.

Traductions : *Anglaises* : C. DODGSON, Library of Fathers 10. Oxford, 1842, 349-369. — S. THIELWALL, ANL 11, 257-278; ANF 3, 657-666. — *Allemande* : H. KELLNER, BKV² 7 (1912). — *Hollandaises* : H. U. MEYBOOM, Over de boete (Oudechristel. geschriften, dl. 46). Leiden, 1931. — CHR. MOHRMANN, MC 1, 3. Utrecht, 1951, 273-300. — *Française* : P. DE LABRIOLLE, *loc. cit.*

Études : G. ESSER, Die Busschriften Tertullians De paenitentia und De pudicitia und das Indulgenzdekret des Papstes Kallistus. Bonn, 1905. — P. DE LABRIOLLE, Vestiges d'apocryphes dans le De paenitentia de Tertullien 12, 9 : Bull. d'anc. littér. et d'arch. chrét. 1 (1911) 127-128. — A. D'ALÈS, L'Édit de Calliste. Paris, 1914, 136-171 : Le traité de Tertullien de paenitentia. — S. W. J. TEEUWEN, De voce « paenitentia » apud Tertullianum : Mnem 55 (1927) 410-419. — CHARTIER, L'excommunication ecclésiastique d'après les écrits de Tertullien : Antonianum (1935) 301 sq., 499 sq. — J. W. PH. BORLEFFS, Observationes criticae in Tertulliani De paenitentia libellum : Mnem 60 (1932) 41-106; *idem*, Index verborum quae Tertulliani de paenitentia libello continentur : Mnem 60 (1932) 254-310. — LUKMAN, Bogoslovni Vestnik (1939) 236-266. — J. W. PH. BORLEFFS, Een nieuw handschrift van Tertullianus : Handelingen van het 21^e Nederl. Philologencongres. Groningen, 1950, 27. — Pour les autres études, voir la bibliographie donnée pour le *De pudicitia*.

7. A sa Femme.

Tertullien n'écrivit pas moins de trois traités sur le mariage et les secondes noces, l'un alors qu'il était catholique, le suivant dans sa période semi-montaniste, et le dernier après sa séparation définitive de l'Église. Le premier est, de loin, le

meilleur. Il s'intitule *Ad uxorem* et fut composé entre 200 et 206. Il comprend deux livres. L'auteur y donne à sa femme des avis que celle-ci devra observer lorsqu'il aura quitté ce monde, et qui prennent la forme d'un testament spirituel. Il lui recommande, dans le premier livre, de rester veuve, car des raisons importantes s'opposent à ce qu'elle prenne un autre mari. Aucune bonne excuse, au contraire, ne saurait l'y autoriser. La chair, le monde et le désir de la postérité ne devraient pas entraîner un chrétien à s'engager dans un second mariage, car un serviteur de Dieu domine de telles influences. L'esprit est plus fort que la chair. Les soucis terrestres doivent céder le pas aux affaires du ciel. Quant aux enfants, ils ne peuvent être qu'un fardeau, à cause de la période pénible qui se prépare. Ils représentent même un péril pour la foi dans bien des cas. Que les fidèles se mettent ici à l'école des païens. Ceux-ci possèdent un sacerdoce de veuves et de célibataires, et leur Pontifex maximus n'a pas le droit de contracter un second mariage. Si Dieu a voulu qu'une femme perdît son mari par la mort, elle ne devrait pas chercher à rétablir, en se remariant, ce que Dieu a dissous. De telles unions sont des obstacles à la sainteté, comme l'indique la foi de l'Église, lorsqu'elle refuse certains honneurs à ceux qui s'y engagent. Mais, aucun de ces arguments n'ayant de valeur absolue, l'auteur discute, dans le second livre, le cas où sa femme ne consentirait pas à rester seule après sa mort. Dans cette hypothèse, il la conjure de promettre qu'elle choisira un chrétien. Les mariages entre fidèles et infidèles ont été condamnés par l'Apôtre (I Cor., 7, 12-14). Ils constituent un danger pour la foi et la moralité, même si le conjoint infidèle accepte de se montrer tolérant :

Parmi vos « perles », comptez aussi les pratiques religieuses qui vous distinguent dans votre vie quotidienne. Plus vous cherchez à les dissimuler, plus elles deviennent suspectes et éveillent la curiosité d'un païen. Pensez-vous échapper à l'attention lorsque vous faites le signe de la Croix sur votre lit ou sur vous-même ? Ou lorsque vous chassez par le souffle de votre bouche quelque être impur ? Ou lorsque vous vous levez, comme vous le faites même durant la nuit, pour dire vos prières ? Dans tout cela, ne

paraîtra-t-il pas que vous pratiquez quelque rite magique? Votre mari ne voudra-t-il pas savoir ce que vous prenez en secret avant de manger toute autre nourriture? S'il s'aperçoit que c'est du pain, ne croira-t-il pas ce qu'on en dit? Même s'il n'a pas entendu ces racontars, sera-t-il assez naïf pour accepter l'explication que vous lui proposez, sans protester, sans s'étonner que ce soit réellement du pain et non quelque sortilège magique? Supposez des maris qui tolèrent tout cela : ils ne le font que pour mépriser et railler les femmes qui croient (2, 5).

Il y a encore pire danger pour la femme chrétienne, celui de participer aux rites païens à l'occasion des jours des démons ou des fêtes des empereurs. Les femmes converties après leur mariage ont une excuse, mais il en va tout autrement lorsqu'une chrétienne épouse un païen et met ainsi en danger sa propre religion. « Aucun mariage de la sorte ne peut tourner bien : il est l'œuvre du Malin et il est condamné par le Seigneur » (2, 7). L'explication de ces unions mixtes est la faiblesse de la foi, l'amour des richesses et des plaisirs de ce monde. L'auteur oppose ceux-ci au bonheur de deux époux chrétiens :

Comment pourrais-je dépeindre le bonheur d'un mariage que l'Eglise unit, que l'offrande sanctionne, que la bénédiction consacre, que les anges enregistrent, et que le Père ratifie? Car sur terre, les enfants ne doivent pas se marier sans le consentement de leurs parents.

Qu'il est doux le joug qui unit deux fidèles dans la même espérance, dans la même loi, dans le même service! Tous deux sont frères, tous deux servent le même maître; il n'y a entre eux aucun désaccord de chair ni d'esprit. Ils sont vraiment deux dans une seule chair; et là où la chair est une, l'esprit est un. Ensemble ils prient, ensemble ils se prosternent, ensemble ils jeûnent, s'instruisant, s'encourageant, et se soutenant mutuellement. Ils sont égaux dans l'Eglise de Dieu, égaux au festin de Dieu, ils partagent également les peines, les persécutions, les consolations; ils n'ont rien de caché l'un pour l'autre; ils ne s'évitent pas l'un l'autre; ils ne se causent pas de

peines mutuellement... Ils chantent ensemble les psaumes et les hymnes : c'est à qui louera le mieux leur maître commun. Le Christ se réjouit en voyant et en entendant un tel ménage, il lui envoie sa paix; là où ils sont, il est lui-même; et là où il est, le malin ne peut entrer (2, 8).

Edition : A. KROYMANN, CSEL 70 (1942) 96-124. — Réimprimée dans le CCL 1 (1954) 371-394.

Traductions : *Anglaises* : C. DODGSON, Library of Fathers 10. Oxford, 1842, 409-431. — S. THIELWALL, ANL 11, 279-303; ANF 4, 39-49. — W. P. LE SAINT, Treatises on Marriage and Remarriage (ACW 13). Westminster, Md., 1951, 10-36. — *Allemande* : H. KELLNER, BKV² 7 (1912). — *Hollandaises* : H. U. MEYBOOM, Aan mijn echtgenoot (Oudchristel. geschriften, dl. 46). Leiden, 1931. — CUR. MOHRMANN, Aan mijn vrouw (MC 1, 3). Utrecht, 1951, 329-356.

Etudes : H. KOEN, Zur Agapen-Frage (Tertullian, Ad uxor. 2, 4) : ZNW (1915) 139-146. — H. PREISKER, Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten. Berlin, 1927, 187-200. — B. KÖTTING, Die Beurteilung der zweiten Ehe im heidnischen und christlichen Altertum. Diss. Bonn, 1943.

8. Exhortation à la Chasteté.

Le *De exhortatione* est adressé à un ami de Tertullien, qui vient de perdre sa femme. L'auteur l'engage à ne pas se remarier. Il reprend dans son traité tout le problème des secondes nocces. Il rejette le remariage comme opposé à la volonté de Dieu et interdit par saint Paul (1 Cor., 7, 27, 28). S'il est bien forcé d'admettre que Dieu tolère de telles unions, il déclare cependant qu'elle ne sont rien d'autre, en réalité, qu'une sorte de fornication (9). La déviation montaniste de Tertullien devient évidente. Tandis que dans le traité *Ad sa Femme*, il louait les avantages du mariage chrétien, il semble maintenant regretter que celui-ci soit permis, et le considère comme une débauche légitime. Au contraire, il exalte la virginité et la continence. Il cite même à cet effet la visionnaire Prisca : « C'est ainsi que la sainte prophétesse Prisca déclare que tout saint ministre saura administrer les choses saintes, car, dit-elle, la continence entraîne l'harmonie de l'âme, et les purs voient des visions et, se prosternant, ils entendent des voix qui leur disent clairement des choses secrètes et salutaires » (10). Il n'est pas certain toutefois que Tertullien avait

quitté l'Église lorsqu'il composa ce traité. Il faut donc dater celui-ci entre 204 et 212.

Edition : A. KROYMANN, CSEL 70 (1942) 125-152, réimprimée dans le CCL 2 (1954) 1013-1035.

Traductions : *Anglaises* : S. THIELWALL, ANL 18, 1-20; ANF 4, 50-58. — W. P. LE SAINT, Tertullian, Treatises on Marriage and Remarriage (ACW 13). Westminster, Md., 1951, 42-64. — *Allemande* : H. KELLNER, BKV² 7 (1912). — *Hollandaise* : H. U. MEYBOOM, Over de vermaning tot kuisheid (Oudechristel. geschriften, dl. 46). Leiden, 1931.

9. La Monogamie.

Des trois écrits de Tertullien sur le mariage et les secondes nocces, le plus brillant par le style, est le traité *De monogamia*. C'est aussi celui dont le ton est le plus agressif et les idées les plus excessives. L'introduction (ch. 1) prouve manifestement que l'auteur avait rejeté l'influence modératrice de l'Église et rejoint pour de bon les rangs des Montanistes. La thèse qu'il soutient représente, d'après lui, le juste milieu entre l'hérésie des gnostiques qui répudient totalement le mariage, et la licence des catholiques qui permettent de le recevoir plusieurs fois : « La première opinion est un blasphème, la seconde, une impudicité. La première voudrait éliminer le Dieu du mariage, la seconde, le couvrir de honte. Mais nous, qui portons à juste titre le nom de Spirituels, à cause des charismes qui nous appartiennent manifestement, nous estimons que la continence mérite la vénération, comme la liberté de se marier mérite le respect, car les deux correspondent à la volonté du Créateur. La continence honore la loi du mariage et la permission du mariage la tempère. Celle-là est parfaitement libre, celui-ci sujet à des règlements. La première est l'objet d'un libre choix, le second est retenu entre certaines limites. Nous n'admettons qu'un seul mariage, comme nous ne reconnaissons qu'un seul Dieu » (1). Tertullien juge donc maintenant les secondes nocces illicites et proches de l'adultère (15). Il défend sa doctrine contre l'accusation de nouveauté en invoquant le témoignage du Paraclet (2-3) et l'autorité de l'Ancien Testament (4-7), des évangiles (8-9) et des épîtres de saint Paul (10-14). Pour se justifier de la dureté exagérée qu'on lui reproche, il soutient

que la répugnance des païens pour des secondes nocces montre bien que la faiblesse de la chair ne saurait être admise comme excuse (16-17).

Le traité date probablement de 217, car Tertullien affirme (ch. 3) que cent soixante ans se sont écoulés depuis que saint Paul a écrit sa première Épître aux Corinthiens (en 57).

Editions : F. OEHLE, Q.S.F. Tertulliani opera omnia, ed. maior 1. Leipzig, 1853, 761-787. — E. DEKKERS, CCL 2 (1954) 1229-1253.

Traductions : *Anglaises* : S. THIELWALL, ANL 18, 21-55; ANF 4, 59-72. — W. P. LE SAINT, Tertullian, Treatises on Marriage and Remarriage (ACW 13). Westminster, Md., 1951, 70-108. — *Allemande* : H. KELLNER-G. ESSER, BKV² 24 (1916). — *Hollandaise* : H. U. MEYBOOM. Leiden, 1930.

Études : J. KÖHNE, Ueber die Mischehen in den ersten christlichen Zeiten : ThGl 23 (1931) 333-350; *idem*, Die kirchliche Eheschliessungsform in der Zeit Tertullians : ThGl 23 (1931) 645-654; *idem*, Die Ehe zwischen Christen und Heiden in den ersten christlichen Jahrhunderten. Paderborn, 1931. — J. DELAZER, De insolubilitate matrimonii iuxta Tertullianum : Antonianum 7 (1932) 441-464. — J. C. PLUMPE, Some Recommendations Regarding the Text of Tertullians « De monogamia » : TS 12 (1951) 557-559. — B. KÖTTING, *loc. cit.*

10. Sur le Voile des Vierges.

Le traité *De virginibus velandis* discute une question que l'auteur semble avoir jugée très importante. On le voit dans le *De oratione* (ch. 20-23), puis dans le *De cultu feminarum* (2, 7), demander que les vierges portent le voile. L'introduction du présent traité mentionne un écrit antérieur en grec sur le même sujet : « Je montrerai en latin aussi la bienséance pour nos vierges de porter le voile à partir du moment où elles ont franchi le passage de l'âge, et je prouverai que cette obligation est imposée par la vérité, contre laquelle nul ne peut prescrire. »

Après avoir étudié cette coutume et son développement progressif, l'auteur affirme que les conventions actuelles imposant aux femmes de voiler leur visage en certaines circonstances, valent autant pour les non-mariées que pour celles qui le sont. Le texte de 1 Cor., 11, 5-16, contrairement à ce que prétendaient certains chrétiens, ne fait aucune exception en faveur

des premières. Par conséquent, l'Écriture, la nature et les bonnes manières exigent également que les jeunes filles se couvrent la tête. Et pourquoi ne pas le faire aussi dans l'Église, puisqu'elles le faisaient au dehors? L'auteur décrit avec enthousiasme l'activité incessante du Paraclet :

Cette loi de la foi étant constante, les autres points se rapportant à la discipline et aux mœurs, admettent de nouveaux amendements, la grâce de Dieu, bien sûr, opérant et persévérant jusqu'à la fin. Que signifierait, en effet, pareille supposition : alors que le démon est toujours à l'œuvre et ajoute quotidiennement aux ruses de l'iniquité, l'action de Dieu serait arrêtée ou cesserait de progresser? Mais pourquoi le Seigneur envoya-t-il le Paraclet, sinon parce que, la médiocrité humaine étant incapable de saisir toutes choses à la fois, il fallait que la discipline fût peu à peu dirigée, organisée et amenée à la perfection par ce vicaire du Seigneur, le Saint-Esprit... Quel est donc le ministère du Paraclet, sinon celui-ci : diriger la discipline, révéler les Écritures, réformer l'intelligence, améliorer? (1).

Malgré cet appel au Paraclet et les critiques amères à l'égard du clergé qui remplissent l'ouvrage, la rupture entre Montanistes et Catholiques à Carthage n'avait pas encore eu lieu. Au second chapitre, après avoir examiné la coutume des Églises orientales, l'auteur insiste toujours sur l'unité de l'Église : « Eux et nous, possédons une seule foi, un seul Dieu, le même Christ, la même espérance, les mêmes sacrements du baptême. Qu'il me soit permis de le dire une fois pour toutes, nous formons une seule Église (2). » Par conséquent, le traité dut être composé avant 207.

Editions : F. OEHLER, Q.S.F. Tertulliani opera omnia, ed. maior 1. Leipzig, 1853, 883-910. — E. DEKKERS, CCL 2 (1954) 1209-1226. — G. F. DIERCKX, Stromata 4. Utrecht, 1956, 37-60.

Traductions : Anglaises : S. THELWALL, ANL 18, 154-180; ANF 4, 27-37. — Hollandaise : H. U. MEYBOOM, Over de vraag, of de maagden zich moeten sluieren (Oudechristel. geschriften, dl. 46). Leiden, 1931.

11. *La Couronne.*

Bien que le *De corona* ne soit qu'un écrit de circonstance, il discute un problème des plus importants, la participation des chrétiens au service militaire. Lorsque l'empereur Septime Sévère mourut, le 4 février 211, ses fils donnèrent une somme d'argent à l'armée, ce qu'on appelait le *donativum*. Au moment de la distribution dans le camp, les soldats s'approchèrent, couronnés de laurier, à l'exception d'un seul, qui ne portait rien sur la tête et tenait sa couronne à la main. « Chacun se mit à le montrer du doigt et à se moquer de loin. De près, on le prenait à partie. La rumeur s'élève, est portée jusqu'au tribun. L'homme vient de quitter les rangs. Le tribun l'interroge aussitôt : « Pourquoi te distingues-tu dans ta tenue? » Il répond qu'il ne lui est pas permis de porter la couronne avec les autres. Questionné vivement sur ses raisons, il déclare : « Je suis chrétien... » Son cas fut examiné, et on délibéra. L'affaire fut remise à un tribunal plus élevé. Le criminel fut conduit aux préfets... et, couronné plus dignement de la couronne du martyr, il attend maintenant dans la prison le *donativum* du Christ. On commença bientôt à entendre des jugements défavorables sur sa conduite. Était-ce de la part de chrétiens, je ne sais, car ceux des païens ne sont pas différents. On dit qu'il était un entêté, un homme impatient de mourir. Rappelé à son devoir pour une simple affaire de tenue, il venait de jeter le trouble sur ceux qui portent le nom (du Christ) ... Comme ils élèvent l'objection : nous est-il permis de porter la couronne? j'aborderai d'abord ce point. Il est préférable, en effet, que je le traite ici, puisqu'il fait l'objet de la discussion présente » (1). Le traité fut donc composé pour la défense d'un soldat, et veut prouver que le port de la couronne est incompatible avec la foi chrétienne. L'auteur recourt à une tradition chrétienne non écrite pour démontrer qu'il est contraire aux principes de porter une couronne. De plus, cette coutume est d'origine païenne et intimement liée à l'idolâtrie. L'Ancien Testament, comme le Nouveau, ne mentionnent pas une telle pratique. Enfin, il est interdit à un chrétien de porter la couronne militaire, parce que la guerre et le service militaire sont incompatibles avec la foi. Le chrétien ne connaît qu'un ser-

ment, le vœu baptismal, qu'un seul service, celui du Christ, son roi. Là se trouve le camp de la lumière; l'autre est celui des ténèbres. Tertullien emprunte une large partie de sa matière au *De coronis* de Claudius Saturninus, qu'il cite au ch. 7 : « Ceux qui désirent en savoir davantage trouveront une ample discussion du sujet chez Claudius Saturninus, écrivain d'un talent remarquable, qui traite aussi ce problème. Il a, en effet, un livre sur les couronnes, où il expose leurs origines, leurs motifs, leurs sortes et leurs rites » (7).

Le traité *De corona* reproche aux catholiques de rejeter le Paraclet et ses prophéties, et raille le clergé : « Certainement, comme ils ont rejeté les prophéties du Saint-Esprit, ils se proposent aussi de refuser le martyre. Ils murmurent, en effet, qu'une paix si bonne et si longue est maintenant compromise pour eux. Et je ne doute pas que certains d'entre eux tournent déjà le dos aux Écritures, préparent leurs bagages et soient prêts à fuir d'une cité dans l'autre, car ils ne se préoccupent pas de se souvenir d'autre chose dans les Écritures. Je connais aussi leurs pasteurs : ce sont des lions dans la paix et des cerfs dans le combat (1). » On date généralement ce traité de l'année 211.

Editions : A. KROYMANN, CSEL 70 (1942) 125-152. — J. MARRA, Tertullianus, *De corona* (Corpus script. lat. Paravianum 49). Turin, 1927; editio altera, 1951. — CCL 2 (1954) 1037-1065, réimprime l'édition de Kroymann.

Traductions : Anglaises : C. DODGSON, Library of Fathers 10. Oxford, 1842, 158-184. — S. THIELWALL, ANL 11, 333-355; ANF 3, 93-103. — Allemande : H. KEILNER-G. ESSER, BKV² 24 (1915). — Hollandaise : H. U. MEYBOOM, Over den lauwerkrans der soldaten (Oudchristel. geschriften, dl. 46). Leiden, 1931.

Études : E. VACANDARN, La question du service militaire chez les chrétiens des premiers siècles, Paris, 1910, 127 sq. — P. FRANCHI DE' CAVALIERI, Note agiografiche, Fasc. 8 (ST 65). Cité du Vatican, 1935, 357-386. — J. W. C. L. SCHUTTE, Tertullianus en de krijgdsdienst : Onder eigen Vaandel 12 (1937) 71-89. — K. BAUS, Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtl. Untersuchung mit bes. Berücksichtigung Tertullians (Theophaneia 2). Bonn, 1940. — F. J. DÖRGER, Das Nachsprechen der Formel beim Militärgebet am Jahres-Anfang. Zu Tertullians *De corona* 12 : AC 6 (1941) 77. — H. R. MINN, Tertullian and War : Ev. Quarterly 13 (1941) 202-213. — R. H. BAUSTON, The Early Church and War : HThR 39 (1946) 100 sq. — G. DE PRISVAL, Tertullien et le scandale de la Couronne : Mélanges de Ghellinck. Gembloux, 1951, 183-188. —

E. A. RYAN, The Rejection of Military Service by the Early Christians : TS 13 (1952) 1-32. — J. G. PRÉAUX, A propos d'un dilemme de Minucius Felix : Latomus 14 (1955) 262-270.

12. Sur la Fuite dans la Persécution.

La question soulevée dans le *De corona* reçoit une réponse complète dans le *De fuga in persecutione* : un chrétien a-t-il le droit de se mettre à l'abri par la fuite pendant une persécution? Dans le traité *Ad uxorem* 1, 3, Tertullien déclarait : « Au temps de la persécution, il vaut mieux fuir d'un lieu dans un autre, comme nous en avons la permission, que se laisser arrêter et renier sa foi dans les tortures. » La même opinion prévaut dans le *De patientia* 13. Mais, dans notre traité, l'auteur soutient, au contraire, que cette fuite s'oppose à la volonté de Dieu. La persécution a son origine en Dieu, qui l'a voulue pour confirmer la foi des fidèles, bien qu'on ne puisse nier que le démon y joue un rôle aussi. Si l'on objecte Matthieu 10, 23 : « Lorsqu'ils commenceront à vous persécuter, fuyez d'une ville dans l'autre », Tertullien répond en affirmant que ce texte concernait exclusivement les apôtres en personne, leur temps et ses circonstances, mais non l'époque actuelle (6). Il n'est pas permis non plus d'échapper aux mauvais traitements par de l'argent, car la raison d'agir ainsi est la même, c'est la crainte du martyre. Racheter par de l'argent un homme que le Christ a racheté de son sang, offense Dieu (12). Le traité est adressé à Fabius, un ami de l'auteur, et annoncé dans le *De corona* (ch. 1). Le point de vue montaniste y est largement attesté (ch. 1 : 11 : 14). Il faut donc dater cet écrit de l'année 212.

Editions : J. J. THIERRY, Tertullianus, *De fuga in persecutione*, met vertaling en toel. Hilversum, 1941. — J. MARRA, Tertulliani *De fuga in persecutione* (Corpus script. lat. Paravianum 59). Turin, 1933. — CCL 2 (1954) 1133-1155, réimprime l'édition de Thierry.

Traductions : Anglaises : S. THIELWALL, ANL 11, 356-378; ANF 4, 116-125. — Hollandaise : H. U. MEYBOOM, Over de vlucht in de vervolging (Oudchristel. geschriften, dl. 43). Leiden, 1932.

Études : L. CASTIGLIONI, Ad Tertullianum adnotationes : Studi Ubaldi. Milan, 1937, 260 sq. — J. H. WASZISK, Museum 1 (1943) 168-170.

13. *Sur l'Idolâtrie.*

Le *De idololatria* semble remonter à la même époque que le *De corona* (en 211), car il reprend l'importante question : un chrétien a-t-il le droit de servir dans l'armée? Mais il dépasse ce sujet précis et se propose de libérer le chrétien de tout lien qui le rattacherait à l'idolâtrie. C'est pourquoi il ne se contente pas de condamner les fabricants et les adorateurs des idoles (4), mais toute profession et tout art qu'il juge au service du paganisme. Ainsi élimine-t-il de l'Église les astrologues, les mathématiciens, les maîtres d'école, les professeurs de littérature, et à plus forte raison les entraîneurs de gladiateurs, les marchands d'encens, les enchanteurs et les magiciens (8-11). Une exclusion aussi large soulève deux difficultés. On demandera d'abord comment gagner sa vie. Tertullien répond que la foi ne redoute pas la faim. Si un chrétien a appris à mépriser la mort, il n'hésitera certainement pas à mépriser aussi les exigences de la subsistance humaine (12). Le second problème est celui-ci : si l'enseignement n'est pas permis aux chrétiens, aucune éducation ne sera possible. Ici, Tertullien fait une concession intéressante : l'enseignement, certes, est interdit, mais l'étude est permise :

Voyons donc la nécessité de la science littéraire. Considérons que, d'une part, elle ne peut être permise, ni de l'autre évitée. L'étude de la littérature est licite pour les fidèles, plutôt que son enseignement, car le principe de l'étude diffère de celui de l'enseignement. Prenons le cas d'un chrétien qui enseignerait la littérature remplie de la louange des idoles. Sans aucun doute : dès lors qu'il enseigne, il recommande ; dès lors qu'il débite, il affirme ; dès lors qu'il conte, il apporte un témoignage... Mais, lorsqu'un fidèle étudie ces choses, s'il est déjà capable de comprendre ce qu'est l'idolâtrie, il ne les accepte ni ne les admet, et à plus forte raison s'il le comprend depuis longtemps déjà. Ou bien, lorsqu'il commence à comprendre, il est juste qu'il applique tout d'abord son intelligence à ce qu'il sait déjà, c'est-à-dire, à ce qui concerne Dieu et la foi. Il rejettera donc ces choses et ne les admet-

tra pas. Il restera sauf, comme l'homme qui reçoit du poison en le sachant, d'un autre qui l'ignore, mais ne l'absorbe pas. La nécessité lui est comptée comme une excuse, car il n'a pas d'autre moyen d'apprendre (10).

L'auteur condamne ensuite tout ce qui est peinture, modelage ou sculpture (5) et interdit de participer aux fêtes publiques (15). On arrive ainsi à la question : quels offices de l'État peut occuper un chrétien? D'après Tertullien, nul ne peut croire à la possibilité d'éviter l'idolâtrie, sous l'une ou l'autre de ses formes innombrables, dans quelque situation publique que ce soit. Par conséquent, aucun fidèle ne peut en assumer une (18). Tout membre de l'Église a répudié au baptême les pompes du démon et sera un magistrat plus heureux dans le ciel pour avoir écarté de tels honneurs sur la terre. Tertullien proclame l'État l'ennemi de Dieu : « Que ce fait lui-même vous aide à vous rappeler que toutes les puissances et les dignités de ce monde ne sont pas seulement étrangères à Dieu, mais sont ennemies » (18). Il n'est donc pas étonnant qu'avec une telle conception des relations entre la foi et l'empire, Tertullien rejette sans appel le service militaire : « Il n'y a rien de compatible entre le serment humain et divin, entre l'étendard du Christ et celui du démon, entre le camp de la lumière et celui des ténèbres. Une seule âme ne peut servir deux maîtres — Dieu et César » (19).

Édition : A. REIFFERSCHIED-G. WISSOWA, CSEL 20 (1890) 30-58, réimprimée dans le CCL 2 (1954) 1099-1124.

Traductions : Anglaises : C. DOUGSON, Library of Fathers 10, Oxford, 1842, 220-252. — S. THELWALL, ANL 11, 141-177; ANF 3, 61-76. — Allemande : H. KELLNER, BKV² 7 (1912). — Hollandaise : H. U. MEYBOOM, Over den afgodendienst (Oudechristel. geschriften, dl. 43), Leiden, 1930.

Études : G. T. LANG, Tertullian and the Pagan Cults : TP (1913) XXXV sq. — J. L. SCHULTE, Het Heidendom bij Tertullianus. Diss. Leiden, 1923. — F. J. DÖLGER, Heidnische Begrüssung und christliche Verhöhnung des Heidentempels. Kultur- und religionsgeschichtl. Bemerkungen zu Tertullian De idololatria 11 : AC 3 (1932) 192-203. — J. H. WASZK, Tertullianea : Mnem 3 (1935-1936) 171 sq. — G. L. ELLSPERMANN, The Attitude of the Early Christian Writers Toward Pagan Literature and Learning (PSt 82). Diss. Washington, 1949, 23-42.

14. *Sur le Jeûne.*

Le titre de ce traité, *De ieiunio adversus psychicos* indique clairement sa destination. Tertullien rallié aux Montanistes, le dirigeait contre les catholiques, qu'il nomme les *psychiques*. Le sujet traité est la question du jeûne, qui avait causé une controverse passionnée entre les deux partis. L'auteur attaque violemment les catholiques, « esclaves de la volupté et enflammés de gloutonnerie » (1). Il les accuse de rejeter les observances montanistes. La secte de Tertullien était accusée, semble-t-il, d'ajouter au nombre des jours de jeûne, de prolonger les stations généralement jusqu'au soir, de pratiquer les *xérophagies*, c'est-à-dire de ne prendre que de la nourriture non accommodée de viande, de jus, de sauce ou de fruits juteux, de ne rien toucher qui ait le goût du vin et de s'abstenir du bain à l'occasion de ces observances pénitentielles (1). Toutes ces pratiques furent condamnées comme des nouveautés inspirées de l'hérésie ou de la pseudo-prophétie. Tertullien s'élève pour les défendre. Il dispose ses arguments à la manière d'une plaidoirie. Il démontre, en partant de l'Ancien et du Nouveau Testament, la nécessité du jeûne après la désobéissance d'Adam et les avantages de l'abstinence, niant qu'il y ait rien de nouveau dans cette forme des stations (10). Après avoir réfuté l'accusation d'hérésie et de pseudo-prophétie (11), il se livre à une violente attaque contre l'indulgence des catholiques à leur propre égard. Il les accuse d'« installer des cabarets dans la prison, pour déshonorer les martyrs » (12), et d'être plus impies que les païens (16). Le traité contient certaines des expressions les plus brutales dont Tertullien se soit permis d'user. Il reste, pour l'histoire du jeûne, une source intéressante.

Edition : A. REIFFERSCHIED-G. WISSOWA, CSEL 20 (1890) 274-297, réimprimée dans le CCL 2 (1954) 1255-1277.

Traductions : Anglaises : S. THELWALL, ANL, 18, 123-153; ANF 4, 102-114. — Allemande : H. KELLNER-G. ESSER, BKV² 24 (1915). — Hollandaise : H. U. MEYBOOM, Over de vasten tegen de Katholieken (Oudechristel. geschriften, dl. 46). Leiden, 1931.

Etudes : J. SCHÜMMER, Die altchristliche Fastenpraxis mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Tertullians (LQF 27). Münster, 1933. —

R. ARBESMANN, Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity : *Traditio* 7 (1949) 32-71.

15. *Sur la Modestie.*

Le traité *De pudicitia* n'est pas moins violent que le précédent, mais le sujet qu'il discute est beaucoup plus important. Il s'agit du pouvoir des clés, qui, d'après la conception montaniste de l'auteur, appartiendrait, non pas à la hiérarchie ecclésiastique, mais à la hiérarchie spirituelle, c'est-à-dire aux apôtres et aux prophètes. Ce traité représente principalement une polémique puissante contre la discipline pénitentielle de l'Eglise catholique africaine. Il vise en particulier un *edictum peremptorium*, promulgué par un évêque dont le nom n'est pas cité. D'après Tertullien, ce *pontifex maximus*, cet *episcopus episcoporum*, comme il le qualifie, déclare : « Je remets les péchés d'adultère et de fornication à ceux qui ont fait pénitence ». La question est de savoir de quel évêque il s'agit ici. Beaucoup l'identifient avec le pape Calliste (217-222). Il n'y aurait aucune raison d'en douter, si le cas visé par Tertullien était aussi celui qui entraîna le schisme d'Hippolyte, ou s'il était certain que le précédent mentionné dans le *De pudicitia* n'avait eu lieu qu'à Rome. Mais il est impossible d'établir le premier comme le second de ces points, comme nous l'avons montré plus haut (p. 278). Les titres de *pontifex maximus* et d'*episcopus episcoporum* ne prouvent rien, car ils sont employés ironiquement. Il en est de même pour les autres, *benignissimus Dei interpres*, *bonus pastor* et *benedictus papa*. De plus, ils étaient inconnus à l'époque comme titres spécifiques de l'évêque de Rome. Tertullien qualifiant son adversaire de *psychicus*, épithète qu'il adresse souvent à ses coreligionnaires catholiques de Carthage, nous avons le droit de supposer qu'il vise Agrippinus, l'évêque de la cité (Cyprien, *Épist.*, 71, 4). Ajoutons que la situation diffère totalement de celle que décrit Hippolyte (cf. plus haut, p. 244, etc.). Enfin nous avons l'allusion suivante (ch. 21) :

Je désire maintenant connaître votre pensée, savoir quelle source vous autorise à usurper ce droit pour l'« Eglise ». Si, le Seigneur ayant dit à Pierre : « Sur cette pierre, je

bâtirai mon Église », « à toi j'ai donné les clés du royaume des cieux », ou : « tout ce que vous lierez ou délierez sur la terre sera lié ou délié dans le ciel », vous présumez de ces paroles que le pouvoir de lier et de délier vous est échu à vous-mêmes, c'est-à-dire, à toute Église rattachée à Pierre, quelle sorte d'hommes êtes-vous, car vous renversez et changez entièrement l'intention manifeste du Seigneur, qui conféra ce don personnellement à Pierre ? (21)

Les mots « c'est-à-dire à toute Église rattachée à Pierre » (*id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam*), n'ont de sens que s'ils ne se rapportent pas uniquement à l'évêque de Rome, mais à celui de chaque Église reliée à Pierre par la foi ou l'origine. Ils conviennent donc parfaitement à l'Église de Carthage, qui fut fondée, d'après la tradition, par des missionnaires romains.

Si l'on compare le *De pudicitia* avec le traité antérieur de Tertullien, *De paenitentia*, on remarque l'opposition complète de ces deux écrits. Dans l'histoire de la discipline pénitentielle, le *De pudicitia* est la première source à mentionner les trois péchés capitaux d'idolâtrie, de fornication et de meurtre, considérés par l'auteur comme « irrémissibles ». C'est ici, par conséquent, que Tertullien introduisit la distinction entre *peccata remissibilia et irremissibilia* (2). Cette distinction, en effet, ne figurait pas dans le *De paenitentia*. L'Église, prétend-il, ne possède pas le pouvoir de pardonner des péchés de cette gravité après le baptême, et l'intercession elle-même des martyrs en faveur de tels coupables est inefficace.

Éditions : A. REIFFERSCHIED-G. WISSOWA, CSEL 20 (1890) 219-273. — E. PREUSCHEN, SQ 1, 2. Tübingen, 1910, 2^e éd. — P. DE LABRIOLLE, *De paenitentia, De pudicitia*. Texte et traduct. (Textes et documents, publ. par H. Hemmer et P. Lejay). Paris, 1906. — G. RAUSCHEN, FP 10. Bonn, 1915. — Nouvelle édition critique par E. DEKKERS, CCL 2 (1954) 1279-1330.

Traductions : Anglaises : S. THELWALL, ANL 18, 56-122; ANF 4, 74-101.

Allemande : H. KELNER-G. ESSER, BKV² 24 (1915). — Hollandaise : H. U. MEYBOOM, Leiden, 1931. — Française : P. DE LABRIOLLE, loc. cit.

Études : E. ROLFS, Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Callistus (TU 11, 3). Leipzig, 1893. — G. ESSER, Tertullian De pudicitia 21 und der Primat des römischen Bischofs : Katholik 92, 2 (1902) 193 sq.; idem, Die

Busschriften Tertullians De paenitentia und De pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus. Progr. Bonn, 1905; idem, Nochmals das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus und die Busschriften Tertullians : Katholik 87, 2 (1907) 184 sq., 297 sq.; 88, 1 (1908) 12 sq., 93 sq.; idem, Der Adressat der Schrift Tertullians « De pudicitia » und der Verfasser des römischen Bussedikts. Bonn, 1914. — F. X. FUNK, Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus : ThQ 88 (1906) 541 sq. — J. STUFLEER, Zur Kontroverse über das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus : ZkTh 32 (1908) 1 sq. — M. HAGUENIN, De pudicitia 6, 15 : RSR (1911) 459 sq. — A. D'ALÈS, L'Édit de Calliste. Paris, 1914. — K. PREYSING, Existenz und Inhalt des Bussedikts Kallists : ZkTh 43 (1919) 358 sq. — K. ADAM, Das sog. Bussedikt des Papstes Kallistus (Veröffentl. aus dem kirchenhistor. Seminar München 4, 5). Munich, 1917. — H. KOCH, Kallist und Tertullian. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristl. Bussstreitigkeiten und des römischen Primats (SAH 1919, No. 22). Heidelberg, 1920. — A. D'ALÈS, RSR (1920) 254-257. — C. FIGGINI, Agrippino o Callisto ? : SC VI, 3 (1924) 204-211. — D. FRANCES, Das « Edictum Callisti » in der neuern Forschung : StC 1 (1924) 248-259. — G. BARBY, L'édit d'Agrippinus RSR 4 (1924) 1-25. — A. DONINI, L'Editto di Agrippino : RR (1925) 56-71. — K. PREYSING, Römischer Ursprung des « Edictum peremptorium » : ZkTh 50 (1926) 143-150. — LUKMAN, Bogoslovni Vestnik (1926) 169-196. — P. BATIFFOL, Les origines de la pénitence (Études d'histoire et de théologie positive, 1^{re} série), 7^e éd. Paris, 1926, 78-105. — P. GALTIER, Le véritable édit de Calliste : RHE 23 (1927) 465-488. — A. HARNACK, Ecclesia Petri propinqua. Zur Geschichte der Anfänge des Primats des römischen Bischofs : SAB 28 (1927) 139-152. — K. ADAM, Neue Untersuchungen über die Ursprünge der kirchlichen Primatslehre : ThQ 109 (1928) 167-203. — F. CAVALLERA, La doctrine de la pénitence au III^e siècle : BLE 30 (1929) 19-36; 31 (1930) 49-63. — H. KOCH, Cathedra Petri. Giessen, 1930, 5-32. — A. M. VELLICO, « Episcopus episcoporum » in Tertulliani libro « De pudicitia » : Antonianum 5 (1930) 25-26. — E. GÖLLER, Papsttum und Bussgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit : RQ 39 (1931) 77-85. — H. KOCH, Zu Tertullian De pudicitia 21, 9 sq. : ZNW (1932) 68-72. — A. EHRHARD, Die Kirche der Märtyrer. Munich, 1932, 359-366. — F. J. DÖLGER, Ne quis adulter ! Zum Verständnis der scharfen Kritik Tertullians an dem Bussedikt des christlichen « Pontifex Maximus » : AC 3 (1932) 132-148. — W. KÖHLER, Omnis ecclesia Petri propinqua : ZNW 31 (1932) 60-67. — D. VAN DEN EYNDE, Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles. Paris, 1933, 206. — B. POSCHMANN, Ecclesia principalis. Breslau, 1933, 10 sq. — H. KOCH, Nochmals zu Tertullian De pud. 21, 9 sq. : ZNW (1934) 317-318. — A. D'ALÈS, Tertullianea. De pudicitia XXII, 9-10 : RSR 26 (1936) 366-367; idem, Tertullianea. De pudicitia VI, 16 : RSR 27 (1937) 230-231. — H. STOECKIUS, Ecclesia Petri propinqua. Eine kirchengeschichtliche Untersuchung der Primatsfrage bei Tertullian : AKK 117 (1937) 24-126. — W. KÖHLER, Omnis ecclesia Petri propinqua (Tert. De pudicitia 21). Versuch einer religionsgeschichtlichen Deutung. Heidelberg, 1938. — A. D. NOCK, A Feature of Roman Religion (De pud.

1) : HThR 32 (1939) 83-96. — B. ALTANER, *Omnis ecclesia Petri propinqua* : ThR 38 (1939) 129-138. — B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda*. Bonn, 1940, 348-367. — P. KESELING, *Aristoteles bei Tertullian (De pudr., I)* : PhJ 57 (1947) 256-257. — A. QUACQUARLLI, *Libertà, peccato e penitenza secondo Tertulliano* : Rassegna di Scienze filosofiche 2 (1949) 16-37. — J. GROTZ, *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, Freiburg, 1955, 124-127, 164-166, 343-370.

16. Sur le Pallium.

Le traité *De pallio* est le plus court des écrits de Tertullien, puisqu'il ne compte que six chapitres. L'auteur le composa pour sa propre défense, lorsqu'on le critiqua d'avoir substitué dans sa tenue quotidienne le manteau ou *pallium* à la *toga*. Cette dernière, rappelle-t-il à ses concitoyens, fut introduite par les Romains, après leur victoire sur Carthage. Elle symbolise la défaite et la ruine. Au contraire, le *pallium* était porté autrefois par les gens de tout rang et de toute condition. D'autre part, le changement est une loi générale. Renouveler sa toilette est le fait admis de tout être dans la nature. Le monde se modifie, la terre se modifie, les nations et leurs dirigeants ne font que passer. Les animaux, en guise d'ornements, revêtent ou quittent leur forme, leur plumage, leur peau, leur couleur. Nul ne peut donc s'étonner que l'homme change aussi. L'histoire du vêtement est longue, depuis son origine au jour de la chute. Il est juste que la nouveauté ne représente pas toujours un progrès. Mais Tertullien s'étonne que ses concitoyens objectent l'origine grecque du *pallium*. N'ont-ils pas toujours cherché à copier les Grecs, même en ce qui ne méritait pas d'être imité? Et, s'ils s'intéressent vraiment à ces critiques vestimentaires, qu'ils portent plutôt leur attention sur ce qui compromet la modestie, les hommes qui se font semblables aux femmes, les femmes qu'on ne peut distinguer des prostituées. Le *pallium* se recommande par sa simplicité et sa commodité. Il est de plus l'insigne des philosophes, des rhéteurs, des sophistes, des médecins, des poètes, des musiciens et des astrologues, des grammairiens. L'auteur laisse ici le *pallium* plaider en son propre nom : « Tout ce qui est libéral dans les sciences, est couvert de mes quatre coins » (6). Il n'est pas, bien sûr, la tenue du forum, du lieu des élections, du palais

sénatorial, de la résidence du préteur et du chevalier romain. Il est banni des offices de l'État, mais il a reçu aujourd'hui une dignité plus haute : il est devenu le costume du chrétien : « Réjouis-toi, *pallium*, exulte ! Une meilleure philosophie daigne maintenant t'honorer, puisque tu as commencé à devenir la tenue du chrétien » (6). Tels sont les derniers mots d'un traité rempli d'esprit, d'originalité et d'ironie. Les avis diffèrent beaucoup sur la date de sa composition. La triple puissance de notre empire présent (*praesentis imperii triplex virtus*) à laquelle fait allusion le ch. 2, ne permet pas de trancher. Cette phrase peut convenir à l'année 193, où Didius Julianus, Pescennius Niger et Septime Sévère se partagèrent le pouvoir. Elle correspondrait également aux années 209-211, où Sévère et ses deux fils, Antonin et Geta, régnèrent conjointement. La première de ces suppositions a en sa faveur l'absence complète des idées montanistes dans le traité. Le changement de vêtement correspondrait alors très bien avec la conversion de l'auteur. La seconde hypothèse cependant s'accorderait mieux avec un passage qui décrit l'agriculture florissante dans le monde entier et parle de la fin de toutes les hostilités. Cette situation répondrait à la période de paix qui suivit la conclusion par Sévère de l'âpre querelle entre les prétendants au trône.

Éditions : G. MARRA, *Tertulliano, De Pallio*. Prima trad. ital. con testo critico e comment. (Corpus script. lat. Paraviapum 59). Turin, 1933. — A. GERLO, *Tertullianus, De pallio*. Critische uitgave met vertaling en commentaar. Wetteren, 1940. — Q. CATADELLA, *Il mantello di saggezza. De pallio*. Testo crit. vers. e note. Genua, 1947. — CCL 2 (1954) 731-750, réimprime l'édition de Gerlo.

Traductions : *Anglaises* : S. THELWALL, ANL 18, 181-200; ANF 4, 5-12. — *Italiennes* : G. MARRA, *loc. cit.* — Q. CATADELLA, *loc. cit.* — *Allemande* : H. KELLNER, BKV² 7 (1912). — *Hollandaises* : H. U. MEYBOOM, *Over den mantel* (Oudchristel. geschriften, dl. 46). Leiden, 1931. — A. GERLO, *loc. cit.* — *Espagnole* : E. DE UBANI, *La Capa de Tertulliano*. Madrid, 1631. — J. PELLICER DE OSSAU, *Versión parafrástica castellana de Palio de Tertuliano*. Barcelona, 1658.

Études : M. ZAPPALÀ, *L'ispirazione cristiana del De Pallio di Tertulliano* : RR 1 (1925), 132 sq.; *idem*, *Le fonti del De Pallio* : RR 1 (1925) 327-344. — D. S. ROBERTSON, *Tertullian? De pallio IV* : Proceedings of the Cambridge Philological Society (1932) 151-153. — GUILLARD, *La place du De pallio dans l'œuvre de Tertullien*. Paris, 1935. — L. CASTIGLIONI, *Ad*

Tertullianum adnotationes : Studi Ubaldi. Milan, 1937, 261 sq. — A. GERLO, Textkritische nota's bij De pallio van Tertullianus : RBPh (1939) 393-408. — C. ALBIZZATI, Il costume nel De pallio di Tertulliano : Athenaeum (1939) 138-149. — J. H. WASZINK, Mnem 3, 9 (1941) 131-137. — D. VAN BERCHTEM, Un témoignage méconnu sur l'attitude des chrétiens à l'égard de l'empire, le De pallio de Tertullien : Bulletin de la Société des Études de Lettres (1943) 129-130; *idem*, Le De pallio de Tertullien et le conflit du christianisme et de l'empire : Museum Helveticum 1 (1944) 100-119. — J. M. VIS, 'Tertullianus' De Pallio tegen de achtergrond van zijn overige werken. Diss. Nijmegen, 1949. — G. SÄRLUND, De pallio und die stilistische Entwicklung Tertullians. Lund, 1955.

2. ÉCRITS PERDUS

Les écrits perdus de Tertullien atteignent un nombre considérable et comprennent malheureusement tous ceux qu'il publia en grec. Trois de ces derniers ont été mentionnés plus haut, en relation avec leurs correspondants latins, les traités *De spectaculis*, *De baptismo*, *De virginibus velandis*. Il faut certainement chercher un quatrième dans son traité *Sur l'Extase*, que Jérôme cite parmi les écrits de la période montaniste : « Tertullien ajouta aux six livres qu'il écrivit contre l'Église *Sur l'Extase*, un septième dirigé spécialement contre Apollonius, où il s'applique à défendre tout ce qu'Apollonius réfutait » (*De vir. ill.*, 40). Jérôme lui donne un titre grec, *Ἐπὶ ἐκστάσεως*. D'après ce qui vient d'être dit et deux autres passages (*ibid.*, 24; 53), nous voyons que Tertullien ajouta un septième livre aux six premiers, lorsqu'il eut pris connaissance de l'ouvrage dirigé contre le montanisme par l'évêque asiatique Apollonius. Jérôme donne de cet écrivain et de son œuvre, la relation suivante :

Apollonius fut un homme d'un très grand talent, qui écrivit contre Montan, Prisca et Maximilla un livre remarquable et copieux. Il y affirme que Montan et ses prophétesses insensées périrent par la pendaison, et beaucoup d'autres choses, dont celles qui suivent, contre Prisca et Maximilla : « N'iaient-elles avoir accepté des dons ? Qu'ils avouent au moins que ceux qui en acceptent ne sont pas prophètes. Je veux prouver à l'aide de mille témoignages qu'elles ont reçu des dons, car c'est à d'autres fruits que

l'on reconnaît les prophètes. Dites-moi, un prophète se teint-il les cheveux ? Un prophète se peint-il les paupières à l'antimoine ? Un prophète se pare-t-il de beaux ornements et de pierres précieuses ? Un prophète joue-t-il aux dés et aux tables ? Admet-il l'usure ? Qu'ils répondent si oui ou non cela peut être permis. Je me fixerai pour tâche de prouver qu'ils le font » (*De vir. ill.*, 40).

Le septième livre de Tertullien devait répondre à ces nouvelles accusations, tandis que les autres traitaient probablement des dons de prophétie et d'extase que revendiquait la secte. L'ensemble est postérieur à la rupture définitive de l'auteur avec l'Église, et remonte sans doute à 213. Ont disparu encore les écrits latins suivants de Tertullien :

1. *De spe fidelium*, où il démontrait que les prophéties de l'Ancien Testament sur la restauration de la Judée doivent être interprétées allégoriquement du Christ et de l'Église (*Adv. Marc.*, 3, 24). D'après Jérôme (*De vir. ill.*, 18; *In Ez. comm.*, ad 36, 1, etc.; *In Is. comm.*, 18 praef.), ce traité soutenait des thèses millénaristes.

2. Le *De paradiso*, sur des questions concernant le paradis (*Adv. Marc.*, 5, 12; *De anima*, 55), soutient que toutes les âmes, à l'exception de celles des martyrs, demeureront dans l'Hadès jusqu'au Jour du Seigneur.

3. *Adversus Apelleiacos*. Ce traité était dirigé contre les adeptes d'Apelle, le disciple de Marcion (cf. vol. 1, p. 310, etc.). Il réfute leur thèse attribuant la création du monde, non pas à Dieu, mais à un ange supérieur, doué de l'esprit, de la puissance et de la volonté du Christ, et qui ne put que regretter son œuvre par la suite (*De carne Christi*, 8).

4. *De censu animae* (cf. plus haut, p. 328).

5. *De fato*. Cet écrit, annoncé dans le *De anima*, 20, devait traiter du sort, de la nécessité, de la fortune et de la volonté libre, du Seigneur Dieu et de son adversaire, le démon, dans leur influence sur l'intelligence humaine. Ce traité fut composé en effet, comme nous l'apprend une citation de l'auteur africain Fabius Planciades Fulgentius (*Exp. serm. antiqu.*, 16). Il semble aussi avoir été utilisé par l'auteur (Ambrosiaste) du

traité *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* dans la *Quaestio* 115 (318-349 éd. Souter).

6. *Ad amicum philosophum*. D'après Jérôme (*Épist.*, 22, 22 ; *Adv. Jovin.*, 1, 13), Tertullien adressa dans sa jeunesse un traité sur les difficultés de la vie conjugale à un ami philosophe.

7. *De Aaron vestibus*, connu de Jérôme seulement par une liste des œuvres de Tertullien (*Épist.*, 64, 23).

8. *De carne et anima. De animae submissione et De superstitione saeculi*. Ces titres figurent sur la table des matières du *Codex Agobardinus* du neuvième siècle.

Édition des fragments : A. HARNACK, CCL 2 (1954) 1331-1336.

■ Écrits non-authentiques

1. *De execrandis gentium diis*. Suarez découvrit au Vatican, dans un codex remontant au dixième siècle, en même temps que la *Chronique* de Bède et d'autres pièces, ce fragment d'un traité apologétique. La différence du style rend impossible de l'attribuer à Tertullien, comme le faisait l'édition de Suarez. L'auteur inconnu critique sévèrement les conceptions païennes sur la divinité. Il montre leur indignité en rapportant l'exemple de Jupiter.

Éditions : ML 2, 1115-1118. — E. BICKEL, *Ps.-Tertullian, De execrandis gentium diis* : RhM 76 (1927) 394-417. — Nouvelle édition par R. WILLEMS, CCL 2 (1954) 1411-1415.

Traduction : Anglaises : S. THIELWALL, ANL 18, 274-277; ANF 3, 149-150.

Étude : H. KOCH, RhM 78 (1929) 220 sq.

2. *Adversus omnes haereses*. A propos de cet appendice au *De praescriptione*, cf. plus haut. p. 323.

Édition : A. KROYMANN, CSEL 47, 213-226, réimprimée dans le CCL 2 (1954) 1400-1410.

3. Le *Carmen adversus Marcionitas*, un poème de cinq livres, traitant de l'origine de cette hérésie (1), des relations étroites entre l'Ancien et le Nouveau Testament à l'encontre du dualisme de Marcion (2-3), et de la doctrine de celui-ci (4-5). Écrit

dans un latin médiocre, probablement en Gaule, avant 325, il dépend du traité de Tertullien *Contre Marcion*.

Éditions : ML 2, 1051-1060. — M. MÜLLER, *Untersuchungen zum Carmen adversus Marcionitas*. Ochsenfurt, 1936, 7-38. — R. WILLEMS, CCL 2 (1954) 1417-1454.

Traductions : Anglaises : S. THIELWALL, ANL 18, 318-384; ANF 4, 192-165.

Études : A. OXÉ, *Prolegomena de carmine Adv. Marcionitas*. Diss. Leipzig, 1888. — H. WAITZ, *Das pseudotertullianische Gedicht Adv. Marcionem*. Darmstadt, 1901. — A. HARNACK, *Geschichte der altchristl. Literatur* 2, 2, 442-449. — IS. KÖNIGSDORFER, *De carmine Adv. Marcionem, quod in Tertullianis libris traditur*. Diss. Bayreuth, 1905.

4. La *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* (cf. vol. 1, p. 205, etc.). Il reste incertain que Tertullien en soit l'auteur.

5. Le *Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini*. Ce poème de plus de quatre cents hexamètres a été faussement attribué à Tertullien ou à Cyprien. Son véritable auteur est inconnu. J. H. Waszink donne des raisons solides pour le dater de la fin du cinquième siècle, ou du début du sixième.

Éditions : G. HARTEL, CSEL 3, 3, Appendice (1871) 308-325. — J. H. WASZINK, *Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini* (FP, Suppl. 1). Bonn, 1937.

Études : L. EIZENHÖFER, *Die Prosodie des Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini*. Diss. Heidelberg, 1942; *idem*, *Totenpraefation aus einem altchristlichen Gedicht* : ALW 1 (1950) 102-106.

3. ASPECTS DE LA THÉOLOGIE DE TERTULLIEN

On a appelé Tertullien le fondateur de la théologie occidentale et le père de notre christologie. Ces affirmations sont exagérées, car il n'a construit aucun système. Il lui manquait pour cela une qualité essentielle, l'équilibre de l'esprit, qui lui aurait permis d'organiser les différents articles de la foi dans un ordre logique et de leur assigner à chacun sa place. A la lecture de ses traités anti-hérétiques, il est impossible de lui refuser des talents pour la spéculation. Mais il ne possédait pas le don de réduire les contradictions apparentes. Au contraire, il

les créait. Il avait une prédilection pour le paradoxe. S'il est vrai que la sentence, *Credo quia absurdum*, qu'on lui a prêtée, ne figure pas dans ses écrits, on y rencontre cependant des déclarations non moins extraordinaires, témoin le passage suivant : « Le Fils de Dieu fut crucifié, je n'en suis pas scandalisé, car il est nécessaire que les hommes s'en scandalisent. Et le Fils de Dieu est mort ; ceci s'impose absolument à la foi, car c'est absurde » (*De carne Christi*, 5). De telles anomalies ne le troublent pas, car il ne se soucie pas de rapprocher la religion de la raison. Il veut prouver que même le conflit apparent entre les faits de la rédemption et l'esprit humain ne peut arrêter sa foi. Il diffère donc beaucoup des théologiens de l'école d'Alexandrie, en particulier de son contemporain plus jeune, Clément. Il ne cherche pas, en effet, à accorder la foi et la philosophie. Telle est peut-être la raison pour laquelle il ne développa jamais de système théologique.

Études : A. D'ALÈS, La théologie de Tertullien. Paris, 1905. — R. E. ROBERTS, The Theology of Tertullian. London, 1924. — J. LORTZ, Tertullian als Apologet (MBTh 9-10). Münster, 1927-1928, 2 vol. — J. MORGAN, The importance of Tertullian in the Development of the Christian Dogma. London, 1928. — J. BERTON, Tertullien le schismatique. Paris, 1928. — TH. BRANDT, Tertullians Ethik. Gütersloh, 1929. — J. KLEIS, Tertullian. Christliches Bewusstsein und sittliche Forderungen (Diss. Bonn). Düsseldorf, 1940. — H. KARPP, Schrift und Geist bei Tertullian. Gütersloh, 1955.

1. Théologie et philosophie.

Clément d'Alexandrie nourrissait une profonde admiration pour les penseurs de la Grèce. A son avis, ils avaient joué à l'égard des païens le même rôle que la Loi chez les Juifs. Tertullien niait, au contraire, tout rapport entre la philosophie et la foi :

Que peut faire Athènes avec Jérusalem ? Quel accord peut-il exister entre l'Académie et l'Église ? entre les hérétiques et les chrétiens ? Nous tenons notre enseignement du Portique de Salomon, et celui-ci nous apprend qu'il faut chercher le Seigneur avec simplicité de cœur. Loin de nous toute tentative de faire un christianisme mitigé de stoïcisme, de platonisme ou de dialectique ! Nous ne voulons plus ouvrir de discussion curieuse après la possession de

Jésus-Christ, ni de recherche maintenant que nous jouissons de l'Évangile ! Avec notre foi, nous ne désirons pas acquérir d'autres croyances (*De praescr.*, 7).

Tertullien parle comme si toute sagesse humaine devait être éliminée de l'Église, car elle « prétend connaître la vérité, tandis qu'elle la corrompt » (*ibid.*). « Qu'y a-t-il de commun entre le chrétien et le philosophe ? entre le disciple de la Grèce et celui du ciel ? entre l'homme qui cherche la célébrité et celui qui veut atteindre la vie ? entre celui qui parle et celui qui agit ? entre celui qui édifie et celui qui détruit ? entre l'ami et l'ennemi de l'erreur ? entre celui qui corrompt la vérité et celui qui la rétablit et l'enseigne ? » (*Apol.*, 46). Socrate lui-même, que saint Justin appela « un chrétien », n'est, pour Tertullien, qu'« un corrupteur de la jeunesse » (*ibid.*), sans parler du « misérable Aristote » (*De praescr.*, 7).

Par contre, il est obligé d'avouer que la spéculation grecque a saisi des étincelles de vérité : « Nous ne nierons pas, bien sûr, que les philosophes aient quelquefois pensé comme nous » (*De anima*, 2). Sénèque en particulier obtient souvent son accord : *Seneca saepe noster* (*De an.*, 20). En fait, il ne faut pas sous-estimer l'influence des Stoïciens sur Tertullien. Son concept de Dieu, sa notion de l'âme, ainsi qu'un grand nombre de ses préceptes moraux, témoignent de sa dépendance à leur égard. Il prend garde cependant, lorsqu'il existe des analogies entre l'enseignement de l'Église et celui des philosophes, de rappeler que ces derniers ont dérobé de telles idées à l'Ancien Testament, qui, en tant que source de la révélation, appartient aux chrétiens. Les anciens philosophes n'ont fait que déformer les vérités données par Dieu. Ils sont par conséquent responsables des hérésies. Aussi les appelle-t-il « les patriarches des hérétiques » (*De an.*, 3). La même tendance à rejeter sur la philosophie païenne toutes les erreurs dans la foi réapparaît vingt ans plus tard dans les *Philosophumena* d'Hippolyte de Rome. Il n'est pas étonnant qu'avec une telle méfiance à l'égard de la pensée humaine, Tertullien ne tenta jamais d'édifier un système théologique, à l'aide des opinions éparses qui prennent forme dans son esprit au cours de ses discussions avec l'adversaire.

Etudes : C. DE L. SHORTT, *The Influence of Philosophy on the Mind of Tertullian*. London, 1933. — J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*. Munich, 1933. — F. J. DÖLGER, *Die Bewertung von Mitleid und Barmherzigkeit bei Tertullianus* : AC 5 (1936) 262-271. — J. H. WASZINK, *Traces of Aristotle's Lost Dialogues in Tertullian* : VC 1 (1947) 137-149. — A. LABIARDT, *L'attitude de Tertullien vis-à-vis de la philosophie* : RELA (1949) 73-74. — G. BARBY, « Philosophie » et « Philosophe » dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles : RAM 25 (1949) 97-108. — A. LABIARDT, *Tertullien et la philosophie, ou la recherche d'une position pure* : Museum Helveticum 7 (1950) 159 sq. — A. QUACQUARELLI, *Miserum Aris. totelen (Tert., De praescript. haer. 7) : Rassegna di Scienze filosofiche* 8 (1955) 66-80. — H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*. Cambridge (Mass.), 1956, 102-106.

2. La théologie et le droit.

En légiste qu'il était, Tertullien accordait plus de confiance aux arguments juridiques qu'aux preuves philosophiques. Il demandait aux persécuteurs le respect de la loi et de ses normes authentiques. C'est le droit encore qui inspira son grand plaidoyer en faveur de l'Église, l'*Apologétique* (p. 304, etc.), et lui fournit son principal argument contre les hérétiques, la « *praescriptio* ». Cette dernière présentait dans sa pensée l'avantage de rendre inutile toute nouvelle controverse avec les dissidents ; c'est à eux, les innovateurs, que revenait la charge de la preuve : « Nous *prescrivons* contre ces falsificateurs de notre doctrine. Nous leur disons que l'unique règle de la vérité ne peut être que celle qui vient du Christ, qui a été transmise par ses propres compagnons. Quant à ces innovateurs, il est aisé de prouver qu'ils sont venus longtemps après ceux-ci » (*Apol.*, 47, 10). Le droit lui suggéra aussi un grand nombre de notions, de figures et de termes qu'il introduisit dans la théologie, où ils ont trouvé place jusqu'à maintenant. C'est encore au droit qu'il doit la manière dont il envisage les relations entre Dieu et l'homme. Dieu est l'auteur de la loi (*De paen.*, 1), le juge qui la fait appliquer (*ibid.*, 2). L'Évangile est la loi des chrétiens : *Lex propria nostra, id est evangelium* (*De monog.*, 8). Le péché est une brèche ouverte dans cette loi. Comme tel, il est *culpa* ou *reatus*, et offense Dieu (*De paen.*, 3 ; 5 ; 7 ; 10 ; 11). Accomplir le bien donne satisfaction à

Dieu (*satisfacere*) (*ibid.*, 5 ; 6 ; 7), car c'est Dieu qui le commande (*quia Deus praecepit*) (*ibid.*, 4). La crainte de Dieu, législateur et juge, est le commencement du salut (*ibid.*, 4). *Timor fundamentum salutis est* (*De cultu fem.*, 2, 1). Dieu trouve sa satisfaction dans le mérite de l'homme (*De paen.*, 2, 6). Ici, l'auteur emploie le terme juridique *promereri*. Les mots *dette*, *satisfaction*, *culpabilité*, *compensation*, reviennent souvent dans ses écrits. Il fait une distinction entre *conseil* et *précepte*, entre *consilia* et *praecepta dominica*. Tandis qu'Irénée concevait le salut comme une économie divine (*Adv. Haer.*, 3, 24, 1), Tertullien le présente comme une *salutaris disciplina* (*De pat.*, 12), une discipline émanant de Dieu, par l'intermédiaire du Christ.

Etudes : K. H. WIRTH, *Der « Verdienst »-Begriff in der christlichen Kirche nach seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt. I. Der « Verdienst »-Begriff bei Tertullian*. Leipzig, 1892. Cf. H. KOEN, *ThR* (1902) 274 sq. — A. BECK, *Der Einfluss der römischen Rechtslehre auf die Formulierung des katholischen Dogmas bei Tertullian, insbesondere die Frage ob Tertullian Jurist gewesen sei*. Diss. Heidelberg, 1923. — P. VITTON, *I concetti giuridici nelle opere di Tertulliano*. Rome, 1924. — A. BECK, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Rechtsgeschichte* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 7, 2). Halle, 1930. — R. HÖSLINGER, *Die alte afrikanische Kirche im Lichte der Kirchenrechtsforschung nach der kulturhistorischen Methode*. Vienna, 1935. — G. GONELLA, *La critica dell' autorità delle leggi secondo Tertulliano e Lattanzio* : *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* (1937) 23-37.

3. La règle de la foi.

Le Symbole, dans lequel se résume l'enseignement de l'Église, n'est pas simplement pour Tertullien une règle de la foi (*regula fidei*), mais aussi une loi de la foi (*lex fidei*) (*De praescr.*, 14). Il ne donne jamais son texte précis. Dans le *De virg. vel.*, 1, il le décrit de la façon suivante :

La règle de la foi est donc en même temps une, immuable et irréformable ; elle consiste à croire en un seul Dieu tout-puissant, Créateur de l'univers, et en son Fils, Jésus-Christ, né de la Vierge Marie, crucifié sous Ponce Pilate, ressuscité des morts le troisième jour, reçu dans les cieux,

assis maintenant à la droite du Père, et devant venir pour juger les vivants et les morts lors de la résurrection de la chair (1).

La formule donnée ici est la plus libre de gloses et de commentaires que nous offre Tertullien. A deux autres occasions, *Adv. Prax.*, 2 et *De praescr.*, 13, il se rapporte à la règle de la foi. Le deuxième passage est le plus long :

La règle de la foi consiste à croire qu'il n'y a qu'un seul Dieu ; il n'y en a pas d'autre que le Créateur du monde. C'est lui qui a tiré toutes choses du néant par l'intermédiaire de son Verbe émis avant toutes choses. Ce Verbe est appelé son Fils. Au nom de Dieu, il se fit voir sous diverses formes par les patriarches, entendre par les prophètes, et enfin, il descendit, par l'Esprit et la Puissance de Dieu le Père, dans la Vierge Marie, se fit chair dans son sein, et, naissant de celle-ci, il vécut en tant que Jésus-Christ. Il prêcha alors une nouvelle loi et la nouvelle promesse du royaume des cieux. Il accomplit des miracles, fut crucifié et ressuscita le troisième jour. Élevé dans les cieux, il s'est assis à la droite du Père. Il envoya à sa place la puissance du Saint-Esprit, pour guider les fidèles. Il reviendra dans la gloire pour enlever les saints et les faire jouir de la vie éternelle et des promesses célestes, ainsi que pour condamner les coupables au feu éternel, lorsque aura eu lieu la résurrection des uns et des autres, avec la restauration de leur chair.

Cette règle, comme nous le prouverons, fut enseignée par le Christ. Elle ne souleva parmi nous aucune question, si ce n'est celles qu'introduisirent les hérésies et qui font les hérétiques (*De praescr.*, 13-14).

Si nous comparons les deux citations précédentes, *De virg. vel.*, 1 et *De praescr.*, 13, nous observons que la première ne mentionne pas le Saint-Esprit, tandis que la seconde le fait nettement. Le ch. 2 de l'*Adv. Prax.* introduit aussi la troisième personne. Il s'achève, en outre, omettant la résurrection de la chair, par un bref Symbole trinitaire : « Il envoya, selon sa promesse, le Saint-Esprit, le Paraclet, d'auprès du Père, le

sanctificateur de la foi de ceux qui croient dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit. » Un autre passage loue enfin (*De praescr.*, 36) la foi que l'Église de Rome partage avec celle d'Afrique : « Elle reconnaît un seul Seigneur Dieu, créateur de l'univers, et le Christ Jésus, Fils de Dieu le créateur, né de la Vierge Marie, et la résurrection de la chair. » Ce dernier passage se relie par son contenu à *De virg. vel.*, 1, cité plus haut. Il semble donc que Tertullien connaissait une formule à trois termes et une autre à deux seulement. Cette exception admise, toutes ces déclarations montrent entre elles d'étroites ressemblances de contenu et même de termes. Elles indiquent la présence sous-jacente d'un sommaire de la foi se présentant comme un Symbole, et celui-ci se rapproche beaucoup du Symbole baptismal cité par Hippolyte dans sa *Tradition Apostolique* composée en 217 (cf. plus haut, p. 228).

Études : J. M. RESTREPO-JARAMILLO, Tertulliano y la doble fórmula simbólica : Greg 15 (1934) 3-58. — A. D'ALÈS, Tertullien. Symbolum : RSR 26 (1936) 468. — E. DEKKERS, Tertullianus en de geschiedenis der liturgie. Bruxelles-Amsterdam, 1947, 186-197. — J. H. CREDAS, Early Christian Baptism and the Creed. London, 1950, 89-110. — J. N. D. KELLY, Early Christian Creeds. Oxford, 1950, 82-88. — J. QUASTEN, Baptismal Creed and Baptismal Act : Mélanges de Ghellinck. Gembloux, 1951, 223-234.

4. Trinité.

C'est dans le domaine de la doctrine trinitaire, et dans celui de la christologie, intimement lié au précédent, que se situe le principal apport de Tertullien à la théologie. Certaines de ses formules sont si précises et si heureuses qu'elles sont passées dans la terminologie ecclésiastique, pour n'en plus disparaître. Nous avons dit plus haut que Tertullien fut le premier auteur qui appliqua le terme latin *trinitas* aux trois personnes divines. Le traité *De pud.*, 21 parle d'une *Trinitas unius Divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus*. Mais c'est dans l'*Adv. Prax.* que la doctrine trinitaire de Tertullien trouve sa meilleure expression. Il explique la compatibilité entre l'unité et la trinité en Dieu, en faisant ressortir l'unicité des trois dans

leur substance et leur origine : *tres unius substantiae et unius status et unius potestatis* (*Adv. Prax.*, 2). Le Fils est « de la substance du Père » : *Filium non aliunde deduco, sed de substantia Patris* (*ibid.*, 4). L'Esprit est « du Père par le Fils » : *Spiritum non aliunde deduco quam a Patre per Filium* (*ibid.*). Ainsi Tertullien écrit : « J'affirme toujours qu'il y a une seule substance dans les trois réunis » : *Ubique teneo unam substantiam in tribus cohaerentibus* (*ibid.*, 12). Au ch. 25 de l'*Adv. Prax.* il expose la relation du Père, du Fils et du Paraclet de la manière suivante : *Connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficiunt cohaerentes, alterum e altero. Qui tres unum sunt, non unus*. Tertullien est le premier également à employer le terme *persona*, qui devait devenir si célèbre dans le développement ultérieur. Il présente le Logos comme « autre » que le Père « dans le sens de la personne, non de la substance, pour la distinction, non pour la division » : *alium autem quomodo accipere debeas iam professus sum, personae non substantiae nomine, ad distinctionem non ad divisionem* (*Adv. Prax.*, 12). Tertullien applique aussi le terme *persona* au Saint-Esprit, qu'il appelle « la troisième personne » :

Si la pluralité vous offense encore dans la Trinité, comme si celle-ci n'était pas reliée dans la simplicité de l'unité, je vous demande comment il est possible à un être qui est purement et absolument un et singulier, de s'exprimer au pluriel et de dire : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. » N'aurait-il pas dû dire plutôt : « Que je fasse l'homme à mon image et d'après ma ressemblance », en tant qu'être unique et singulier ? Nous lisons pourtant dans le passage qui suit : « Voyez, l'homme est devenu comme l'un de nous. » Dieu nous trompe, ou il se moque de nous, en s'exprimant ainsi au pluriel, s'il est vraiment unique et singulier. Ou bien était-ce aux anges qu'il s'adressait, suivant l'interprétation que les Juifs donnent de ce passage, car eux aussi ne reconnaissent pas le Fils ? Ou bien, est-ce parce qu'il était à la fois le Père, le Fils et le Saint-Esprit, qu'il s'exprima au pluriel, se considérant comme multiple à ce point de vue même ? La raison, certes, était qu'il avait déjà auprès de lui son Fils, formant

une seconde personne, son propre Verbe, et en outre, une troisième personne, l'Esprit dans le Verbe. C'est pour cela qu'il adopta à dessein les formes du pluriel : « faisons », « à notre image », et « devenu comme l'un de nous ». Avec qui, en effet, créait-il l'homme ? Et à qui le faisait-il semblable ? Il parlait avec le Fils, qui devait revêtir la forme humaine, et avec l'Esprit, qui devait sanctifier l'homme. C'était avec eux qu'il conversait, dans l'unité de la Trinité, comme avec ses ministres et ses témoins (*ibid.*, 12).

Tertullien n'échappe cependant pas entièrement à l'influence subordinationniste. La vieille distinction entre le *Logos endiathetos* et le *Logos prophorikos*, le Verbe interne ou immanent en Dieu et le Verbe émis ou proféré par Dieu, qui égara les Apologues grecs, le porte lui-même à penser que la génération divine se fait graduellement. Bien que Sagesse et Verbe soient des vocables identiques pour la seconde personne de la Trinité, Tertullien établit une distinction entre une première naissance de cette personne en tant que Sagesse, avant la création, et une *nativitas perfecta* au moment de la création, lorsque le Logos fut proféré et devint le Verbe : « Ce fut alors que le Verbe reçut sa manifestation et son achèvement, c'est-à-dire sa parole et sa voix, lorsque Dieu ordonna : Que la lumière soit ! Telle est la naissance parfaite du Verbe, lorsqu'il procéda de Dieu. Il fut d'abord produit par celui-ci en pensée, sous le nom de Sagesse, Le Seigneur m'établit comme le commencement de ses œuvres (*Prov.*, 8, 22). Il fut ensuite engendré en vue de l'action : Lorsqu'il créa les cieux, j'étais près de lui (*Prov.*, 8, 27). Par conséquent, faisant de lui son Père, en procédant de lui dont il devenait le Fils, il devint le premier-né, car il fut engendré avant toutes choses, et le Fils unique, car il fut l'unique engendré de Dieu » (*Adv. Prax.*, 7). Le Fils, comme tel, n'est donc pas éternel (*Hermog.*, 3 EP 321), bien que le Logos fût *res et persona* dès avant la création du monde, *per substantiae proprietatem* (*ibid.*). Le Père est la substance totale (*totā substantia est*), tandis que le Fils n'est qu'un écoulement ou une portion du tout (*derivatio totius et portio*), comme il l'avoue lui-même : *Parce que le Père est plus grand que moi* (*Jean*, 14, 28). Les analogies que Ter-

tullien emploie à propos de Dieu indiquent aussi ses tendances subordinationistes, en particulier lorsqu'il dit que le Fils procède du Père, à la manière des rayons qui sortent du soleil :

Dieu a proféré le Verbe, ainsi que le proclame le Paraclet lui-même, comme une racine produit des rejetons, comme une source donne naissance à une rivière, et le soleil émet son rayonnement. Ces manifestations sont aussi des émanations des substances dont elles procèdent. Par conséquent, je n'hésite pas à appeler le rejeton le fils de la racine, et la rivière la fille de la source, et le rayon le fils du soleil. Toute source, en effet, est un père, et ce qui coule de la source est un engendré. Il en va ainsi particulièrement pour le Verbe de Dieu, lui qui a reçu comme désignation toute spéciale le nom de Fils. Et pourtant, le rejeton n'est pas séparé de la racine, ni la rivière de la source, ni le rayon du soleil. Le Verbe n'est pas davantage séparé de Dieu. Suivant donc la forme de ces analogies, je confesse que j'appelle Dieu et son Verbe — le Père et le Fils — deux. En effet, la racine et le rejeton sont deux choses distinctes, mais réunies. La source et la rivière sont deux manifestations, mais indivisées. De même le soleil et le rayon sont deux objets pour la vue, mais résidant l'un dans l'autre. Tout ce qui procède de quelque chose doit nécessairement être second par rapport à ce dont il procède, sans en être forcément séparé. Là par conséquent où on compte un second, il doit y avoir deux, et là où l'on compte un troisième, il doit y avoir trois. L'Esprit est donc le troisième en partant de Dieu et du Fils, comme le fruit du rejeton est troisième en partant de la racine, ou comme le canal issu de la rivière est troisième en partant de la source, ou enfin comme l'extrémité du rayon est troisième en partant du soleil. Rien cependant n'est étranger à cette source première dont il reçoit ce qui lui appartient. De même la Trinité, en procédant du Père par degrés combinés et conjoints, ne trouble aucunement la monarchie, tandis qu'elle sauvegarde l'état de l'économie (*Adv. Prax.*, 8).

Études : J. STIER, Die Gottes- und Logoslehre Tertullians. Göttingen.

1899. — K. ADAM, Die Lehre vom hl. Geiste bei Hermas und Tertullian : *ThQ* (1906) 36-61. — H. RHEINFELDER, Das Wort Persona. Halle, 1928. — B. B. WARFIELD, Studies in Tertullian and Augustine. Oxford, 1930, 1-109 : Tertullian and the beginnings of the doctrine of the Trinity. — M. KRIEBEL, Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian. Diss. Marburg, 1932. — A. HANSSON, Theophanies in the Old Testament and the Second Person of the Trinity : *Hermathena* 45 (1945) 67-73. — M. NÉDONCELLE, Prosopon et persona dans l'antiquité classique : *RSRUS* 22 (1948) 277-299. — P. TH. CAMELOT, « Spiritus a Deo et Filio » (Tertullien, *Adv. Prax.* 8) : *RSPT* 33 (1949) 31-33. Voir la bibliographie sur l'*Adv. Praxean* (plus haut, p. 340).

5. Christologie.

Malgré ses faiblesses, la doctrine trinitaire de Tertullien marque un grand pas en avant. Certaines de ses formules sont identiques à celles du Concile de Nicée, qui eut lieu cent ans plus tard. D'autres furent adoptées par la tradition et les conciles postérieurs. Cette réussite tient en particulier à sa christologie, qui possède tous les mérites de sa théologie, sans en présenter les défauts. Tertullien affirme nettement les deux natures dans l'unique personne du Christ. Il ne cherche pas à transformer le divin en humain, ni à combiner les deux natures de manière à donner une seule substance :

Nous apercevons clairement la double condition, qui ne se confond pas, mais s'unit dans une seule personne, — Jésus, Dieu et Homme... De la sorte, la propriété de chaque nature est si bien préservée que, d'une part l'Esprit fit toutes les œuvres qui lui sont propres en Jésus, comme les miracles, les actes de puissance et les merveilles, et d'autre part la chair manifesta les affections qui lui appartiennent. Elle connut la faim, sous la tentation du démon, la soif avec la Samaritaine, pleura sur Lazare, fut troublée jusqu'à la mort, et finit par mourir véritablement. Mais si elle n'était qu'une troisième chose, une essence composite formée des deux substances, comme l'électrum, il n'apparaîtrait dans ce cas plus de preuves distinctes pour chacune des natures. Par un transfert de fonctions, l'Esprit ferait les œuvres de la chair, et la chair celles de l'Esprit, ou ils

feraient des œuvres qui ne correspondraient ni à la chair ni à l'esprit, mais qui appartiendraient confusément à un troisième caractère. Dans cette supposition, il faudrait dire soit que le Verbe subit la mort, soit que la chair ne mourut pas, du moment que le Verbe se serait converti en chair, car alors la chair serait immortelle et le Verbe mortel. Mais les deux substances agissaient distinctement, chacune selon son propre caractère. Il résulte donc nécessairement que leurs opérations et leurs effets se produisirent de façon distincte (*Adv. Prax.*, 27).

Nous reconnaissons dans ces propositions la formule du Concile de Chalcédoine (en 451) : deux substances dans une seule personne.

Études : J. JANSSEN, *De leer van den persoon en het werk van Christus bij Tertullianus* (Akad. Proefschrift). Kampen, 1906. — J. RIVIÈRE, Tertullien et les droits du démon : RSR 6 (1926) 199-216; *idem*, Le dogme de la rédemption. Louvain, 1931, 146-164. — R. FAVRE, La communication des idiomes dans l'ancienne tradition latine : BLE 17 (1936) 130-145. — A. GRILLMEIER, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon : CGG 1 (1951) 43-52.

6. Mariologie.

Tertullien établit la réalité de l'humanité du Christ, en soulignant le fait que celui-ci ne possédait pas un corps céleste, mais véritablement né de la substance même de la Vierge Marie, *ex Maria*. Dans la vigueur de sa démonstration, il va jusqu'à nier la virginité de Marie *in partu et post partum*. Il écrit : « Bien qu'elle fût vierge lorsqu'elle conçut, elle était femme lorsqu'elle enfanta » : *Virgo quantum a viro : non virgo quantum a partu et et si virgo concepit, in partu suo nupsit* (*De carne Christi*, 23). Il considère les « frères de Jésus » comme des enfants de Marie selon la chair (*ibid.* ; cf. aussi *De carne Christi*, 7 ; *Adv. Marc.*, 4, 19 ; *De monog.*, 8 ; *De virg. vel.*, 6). L'autorité de Tertullien sur ce point fut invoquée plus tard par Helvidius. Jérôme la rejette (*Adv. Helv.*, 17) en disant : « De Tertullien, je n'ai rien d'autre à dire, sinon qu'il n'était pas un homme d'Eglise. » L'hésitation apparente des premiers auteurs patristiques à s'exprimer clairement sur ce

sujet tient au même motif qui poussa Tertullien à nier la *Virginitas in partu et post partum*, l'hérésie docète. Affirmer la virginité perpétuelle en Marie lui semblait fournir un argument à l'erreur de ses adversaires, qui refusaient au Christ un véritable corps humain et voulaient que sa conception et sa naissance ne fussent qu'apparentes. Il y avait pourtant de longues années qu'Origène avait écrit : « Marie conçut et enfanta en demeurant vierge » (*Com. in Levit. hom.*, 8, 2). Irénée dans sa *Démonstration de la Prédication Apostolique* (ch. 54), composée vers 190, l'auteur apocryphe de l'*Évangile de Jacques* (18, 2-20) au milieu du second siècle (cf. vol. I, p. 136, etc.), les *Odes de Salomon* (19) dans la première moitié du second siècle (cf. vol. I, p. 182, 185), et l'*Ascension d'Israël* (11, 2-22) dès la dernière décade du premier siècle, attestaient déjà la thèse traditionnelle.

Marie est, pour Tertullien, la seconde Ève :

Ève était encore vierge, lorsque monta à son oreille la parole séductrice qui devait élever l'édifice de la mort. Il fallait de même que soit introduit en une vierge ce Verbe de Dieu qui devait relever le monument de la vie, de sorte que ce qui fut ruiné par ce sexe, puisse par le même sexe être recouvré pour le salut. Ève avait cru le serpent : Marie crut Gabriel. Le malheur que l'une avait attiré par sa crédulité, l'autre devait l'effacer par sa foi. Mais, objectera-t-on, Ève ne conçut rien dans son sein par la parole du diable. Certes, mais elle conçut. La parole du diable devint pour elle par la suite une sorte de semence. C'est pourquoi elle conçut dans l'exil et enfanta dans la douleur. Et elle donna le jour à un diable fratricide. Au contraire, Marie porta celui qui devait assurer plus tard le salut d'Israël (*De carne Chr.*, 17).

Études : H. KOCH, *Adhuc Virgo*. Tübingen, 1929. Cf. RSR (1933) 509 sq. ; J. LEBON, RTAM (1930) 129 sq. — H. KOCH, *Virgo Eva-Virgo Maria*. Berlin, 1937, 8-17. — Cf. K. ADAM, ThQ (1938) 171-180. — T. J. MOTHERWAY, The Creation of Eve in Catholic Tradition : TS 1 (1940) 97-116. — J. C. PLUMER, Some Little-known Early Witnesses to Mary's Virginitas in Partu : TS 9 (1948) 567-577.

7. *Ecclésiologie.*

Tertullien est le premier qui emploie le nom de « mère » comme titre de l'Église. Lorsqu'il l'appelle *Domina mater ecclesia* (*Ad mart.*, 1), il veut exprimer ainsi la dignité de l'Église, l'intérêt, le respect et l'amour qu'il lui témoigne. Une autre fois, expliquant la prière du Seigneur aux catéchumènes, il montre que le mot de « Père », par lequel elle débute, entraîne aussi l'invocation du Fils et laisse entendre l'existence d'une mère : « La Mère non plus, l'Église, n'est pas oubliée, puisque le fils et le père font penser à la mère, grâce à qui existent les deux noms de père et de fils » (*De orat.*, 2). Dans les dernières phrases de son traité *Sur le Baptême*, il s'adresse aux candidats dans les termes suivants : « Vous donc, les bénis, vous que la grâce de Dieu attend, vous qui allez remonter du bain très saint de la naissance nouvelle, vous qui, pour la première fois, allez tendre vos mains près d'une Mère (*apud matrem*) et avec des frères, demandez au Père, demandez au Seigneur comme don spécial de sa grâce l'abondance de ses charismes ! » (*De bapt.*, 20). Il est intéressant d'observer que Tertullien conserva cette notion toute sa vie, même dans sa période montaniste. Dans le traité *De anima*, composé entre 210 et 212, il montre comment la création d'Eve à partir de la côte d'Adam préfigurait la naissance de l'Église du côté entrouvert du Seigneur : « De même qu'Adam était une figure du Christ, le sommeil d'Adam préfigurait la mort du Christ, qui devait dormir du sommeil de la mort, en sorte que la blessure infligée à son côté préfigure l'Église, la véritable mère des vivants » (*De an.*, 43). Jusque dans le *De pudicitia*, le dernier écrit sans doute que nous possédions de lui, Tertullien nomme l'Église mère (5, 14).

L'Église, dans le *De praescriptione*, est le réceptacle de la foi et la gardienne de la révélation. Elle est seule à hériter la vérité et les écrits qui conservent celle-ci. A elle seule appartiennent les Écritures, sur lesquelles les hérétiques n'ont aucun droit. Elle détient seule la doctrine des apôtres et leur légitime succession. Par conséquent, elle seule peut enseigner la substance de leur message. Cette conception, qui remonte à la période orthodoxe de l'auteur, ressemble étroitement à celle

d'Irénée (cf. vol. I, p. 344). Cependant, au fur et à mesure qu'il s'approchait du montanisme, Tertullien en venait à considérer de plus en plus le corps des fidèles comme un groupe purement et exclusivement spirituel. « Là où sont les trois, Père, Fils et Saint-Esprit, là aussi se trouve l'Église qui est le corps des trois » (*De bapt.*, 6). La formule du *De exh. cast.*, 7 est déjà complètement hérétique : *Ubi tres, ecclesia est, licet laici* (cf. aussi *De fuga*, 14). Les expressions de cette nature atteignent leur maximum dans le *De pudicitia*, 21, 17, qui contient l'exposé le plus net de la conception montaniste :

L'Église est proprement et principalement l'Esprit lui-même, en qui réside la Trinité de l'unique Divinité — Père, Fils et Saint-Esprit. (L'Esprit) organise cette Église que le Seigneur a fait pour être en « trois ». C'est pourquoi, depuis ce temps, tout nombre (de personnes) réunies ensemble dans cette foi constitue « une Église », aux yeux de l'Auteur et Consécrateur. Et, certes, il est vrai que « l'Église » pardonne les péchés, mais (ce sera) l'Église de l'Esprit, par l'intermédiaire d'un homme spirituel, et non l'Église assemblée d'évêques.

Telle est la nouvelle théorie qui remplace pour Tertullien la doctrine de la succession apostolique. A ce moment, l'idée montaniste, qui élève l'une contre l'autre l'Église organisée et l'Église spirituelle, est parvenue à sa dernière conclusion logique. L'Église de l'Esprit et celle des évêques sont maintenant en complète opposition.

Études : J. KOLBERG, *Verfassung, Kultus und Disziplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians*. Braunsberg, 1886. — M. WINKLER, *Der Traditionsbegriff des Urchristentums bei Tertullian*. Munich, 1897. — E. MICHARD, *L'ecclésiologie de Tertullien* : *Kirchliche Zeitschrift* (1905) 262-272. — H. KOCH, *Tertullian und der Cölibat* : *ThQ* (1906) 406-411. — K. ADAM, *Der Kirchenbegriff Tertullians*. Paderborn, 1907. — H. BRUBERS, Mt. XVI 19, XVIII 18 und Jo. XX 22, 23 in frühchristlicher Auslegung. *Tertullian* : *ZkTh* 34 (1910) 659-677. — K. KASTNER, *Tertullian und die römische Primatfrage* : *Theol.-prakt. Quartalschrift* 65 (1912) 77-83. — P. F. PREOBRAZENSKY, *Tertullianus i Rim.* Moscou, 1926. — J. T. SHOTWELL and L. R. LOOMIS, *The See of Peter*. New York, 1927, 84-87, 256-261, 286-295, 301-304. — E. ROLFFS, *Tertullian, der Vater des abendländischen Christentums. Ein Kämpfer für und gegen die römische Kirche*. Berlin, 1930. — H. KOCH, *Priestertum und Lehrbefugnis bei Tertullian* :

ThStKr (1931) 95-108. — E. ALTENDORF, Einheit und Heiligkeit der Kirche. Berlin, 1932, 11-43. — F. H. HALLOCK, Church and State in Tertullian : ChQ 119 (1934) 61-78. — E. MERSCH, Le Corps mystique du Christ. 2^e éd. Lonsain, 1936, vol. 2, 11-15. — U. GMELIN, Auctoritas. Römischer Princeps und päpstl. Primat. 1931, 83-91. — J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, Kerk en traditie omstreeks het jaar 200 : Nederl. Arch. Kerkgeschiedenis 29 (1937) 1-18. — G. BARDY, Le sacerdoce chrétien d'après Tertullien : VS 58 (1939) 109-124. — J. C. PLUMPE, Ecclesia mater : TP (1939) 535-555. — V. MOREL, Le développement de la « disciplina » sous l'action du Saint-Esprit chez Tertullien : RHE 35 (1939) 243-265. — H. RAHNER, Flumina de ventre Christi : Bibl (1941) 269-302, 367-403. — F. DE PAUW, La justification des traditions non écrites chez Tertullien : ETL 19 (1942) 5-46. — J. C. PLUMPE, Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity (SCA 5). Washington, 1943, 45-62. — J. QUASTEN, Tertullian and « traditio » : Traditio 2 (1944) 481-484. — V. MOREL, De ontwikkeling van de christelijke overlevering volgens Tertullianus. Bruges, 1946. — M. MACCARONE, Vicarius Christi e Vicarius Petri nel periodo patristico : Rivista di Storia della Chiesa in Italia 2 (1948) 1-32. — J. LUDWIG, Die Primatworte Mt 16, 18, 19 in der altkirchlichen Exegese. Münster i. W., 1952.

8. Pénitence et pouvoir des clés.

La doctrine pénitentielle de Tertullien montre les mêmes imprécisions et les mêmes contradictions que son enseignement ecclésiologique. Nous avons déjà observé (p. 372, etc.) la différence à cet égard entre les traités *De paenitentia* et *De pudicitia*. Tertullien toutefois garde son importance dans ce domaine, pour les détails qu'il nous donne sur la discipline primitive de la pénitence et l'influence qu'il a exercée sur les générations suivantes. Il est le premier auteur qui décrive clairement la procédure et les formes que cette discipline avait acquises avec le temps. Il confirme ce que nous savions par le *Pasteur d'Hermas* (cf. vol. 1, p. 107, etc.), de l'existence traditionnelle d'un second pardon après le baptême, permettant au pécheur de recouvrer l'état de grâce. Cette procédure consiste essentiellement dans la conversion et la satisfaction. La dernière exige, en plus des actes personnels d'expiation, une confession publique, ou *exomologesis*, dont la nécessité est absolue.

Lorsqu'il implore le pardon divin, le pécheur est soutenu par l'intercession de l'Église. Tertullien ne néglige pas de souligner ce facteur, car il le juge essentiel pour obtenir ce

pardon. Le pas final est la réconciliation ou absolution ecclésiastique, conférée par l'évêque (*De pud.*, 18, 18; 14, 16), auquel appartient aussi le pouvoir de l'excommunication. Tout pécheur, même le plus grand, pouvait en principe être admis à cette seconde rémission. C'est seulement après être devenu montaniste, que Tertullien réserva cette possibilité aux *leviora peccata*. Il ne suggère dans le *De paenitentia*, qui appartient encore à sa période catholique, aucune restriction dans l'application de cette discipline, introduite par le caractère particulièrement odieux de certains péchés. Il ne joint aucune liste ou catalogue. Au lieu de donner dans ce sens, il distingue entre « péchés corporels et spirituels », c'est-à-dire entre péchés consommés et péchés d'intention seulement (ch. 3). Pour lui, ces deux classes sont également sujettes au jugement de Dieu. Le Christ a déclaré adultère celui qui viole effectivement les droits conjugaux de son prochain, mais aussi celui qui les viole par la concupiscence de son regard (*ibid.*). Toutes ces transgressions peuvent cependant être pardonnées :

Tous les péchés, commis par la chair ou par l'esprit, par l'action ou par la volonté, le même Dieu qui leur a préparé une sanction par le jugement, s'est engagé aussi à les pardonner par le moyen de la pénitence, disant au peuple : « Fais pénitence, et je te sauverai » (*Ezech.*, 18, 30, 32) et « Je vis, dit le Seigneur, je préfère la pénitence à la mort » (*Ezech.*, 33, 11). La pénitence est donc « la vie », puisqu'elle se voit préférée à « la mort ». Cette pénitence, ô pécheur comme moi, hâte-toi donc de l'embrasser, tel un naufragé une planche de salut (*De paen.*, 4).

Il est certain que ce passage n'exclut aucun pécheur de la pénitence. « Les cieux et les anges des cieux se réjouissent de la pénitence de l'homme. Eh, pécheur, exulte ! tu vois où il y a de la joie à ton retour » (*ibid.*, 8). Il ne fait encore aucune réserve lorsqu'il rappelle à ses lecteurs les paraboles de la Drachme perdue, de la Brebis égarée et de l'Enfant prodigue. Il fait allusion aussi à l'Apocalypse de saint Jean et aux lettres adressées aux cinq communautés, qui mentionnent les offenses dont chacune est accusée. Au sujet de Thyatire, il écrit expressément que les membres de cette communauté étaient coupables

bles de « fornication » et « d'avoir mangé des viandes sacrifiées aux idoles ». Il poursuit : « Et cependant l'Esprit leur accorde tous les avertissements utiles à la repentance, en y joignant même des menaces. Mais il ne menacerait pas le non repentant s'il ne pardonnait au repentant » (*ibid.*, 8).

Par conséquent, lorsque Tertullien composa ce traité, il ne considérait pas encore la fornication et l'idolâtrie comme des péchés irrémissibles, mais comme susceptibles de pardon autant que les autres. Le *De pudicitia* prouve que ses opinions avaient changé. A ce moment, il déclare irrémissible spécialement le péché de fornication, tout en lui associant l'idolâtrie et le meurtre. L'intérêt particulier qu'on a accordé à ce traité a entraîné une conclusion erronée. On a prétendu qu'avant Tertullien la coutume de l'Eglise refusait l'absolution des trois péchés précédents, mais que, de son temps, ses adversaires ne réservaient plus que les deux derniers et admettaient le premier à la pénitence. Mais cette conclusion n'a aucun fondement dans les sources. La distinction de Tertullien entre *peccata remissibilia* et *irremissibilia* nous met en présence d'un événement totalement nouveau et sans précédent dans la discipline primitive. Les trois péchés dits capitaux forment pour la première fois un groupe à part. Ils ne sont pas isolés dans le *De paenitentia* ni différenciés dans aucun écrit antérieur. Il est donc impossible de soutenir qu'on les tenait auparavant pour irrémissibles. Le *De pudicitia* prouve seulement que, dans certaines communautés, une tendance rigoriste s'affirmait sous l'influence du montanisme. Elle voulait que l'homicide et l'apostasie ne reçoivent leur pardon qu'au jour de la mort, si toutefois une telle rémission était possible. Il est intéressant d'observer dans ce traité que les catholiques opposaient à de telles orientations des arguments scripturaux. Ils avançaient l'exemple du Christ qui pardonna toutes sortes de péchés, même ceux de fornication et d'adultère. En réponse, Tertullien soutenait que le pouvoir exercé ainsi par le Sauveur était strictement personnel et n'avait pas été transmis en totalité à l'Eglise :

Le Seigneur promulgua-t-il par ses gestes aussi une telle ordonnance en faveur des pécheurs, par exemple lorsqu'il

alla jusqu'à permettre le contact de son propre corps à la « femme pécheresse » — il l'autorisa, et elle le fit, à laver ses pieds de ses larmes, à les essuyer de ses cheveux et à commencer son ensevelissement par l'onction — ou lorsqu'il révéla (ce qu'il n'accepta de faire à quiconque) qui il était à la Samaritaine — qui n'était pas adultère, étant mariée pour la sixième fois, mais prostituée ? Aucun avantage n'en découle pour nos adversaires, même si (Jésus) avait accordé son pardon dans ces différents cas à des pécheurs déjà chrétiens, car nous affirmons : Ceci est permis au Seigneur seul (*De pud.*, 11).

Tertullien insiste donc sur le principe, *Solus Deus peccata dimittit*. Et si on lui oppose le texte classique de *Matth.*, 16, 18, il refuse simplement à l'Eglise le pouvoir des clés. Cette autorité, prétend-il, fut conférée à Pierre pour lui-même et non pour le reste des évêques :

Si, parce que le Seigneur a dit à Pierre, « Sur cette pierre, je bâtirai mon Eglise » (*Matth.*, 16, 18) ou « Tout ce que tu lieras et délieras sur la terre sera lié ou délié dans les cieux » (*Matth.*, 16, 19), vous présumez de là que le pouvoir de lier et de délier vous est échu à vous-mêmes, c'est-à-dire à toute Eglise rattachée à Pierre, quelle sorte d'hommes êtes-vous ? Vous renversez et changez entièrement l'intention manifeste du Sauveur, qui conféra ce don à Pierre, selon cette même intention, d'une façon personnelle. Il dit en effet : « Sur toi je bâtirai mon Eglise » et « Je te donnerai les clés », non à l'Eglise, et « Tout ce que tu auras lié ou délié », non ce qu'ils auront lié ou délié... C'est pourquoi le pouvoir de lier et de délier conféré à Pierre, n'avait rien à faire avec les péchés capitaux des fidèles... Car, en accord avec la personne de Pierre, c'était aux hommes spirituels que ce pouvoir devait par conséquent appartenir, soit à un apôtre, soit à un prophète (*De pud.*, 21).

Le pouvoir de pardonner les péchés appartient donc, d'après ce traité, au *spiritualis homo* et non à la hiérarchie. Nous sommes ici en plein montanisme.

Études : Voir la bibliographie sur le *De paenitentia* (plus haut, p. 358) et sur le *De pudicitia* (plus haut, p. 372). — A. VANBUCK, La pénitence dans Tertullien : RHL (1912) 350-369. — E. FRUJSAERT, La réconciliation ecclésiastique vers l'an 200 : NRTb (1930) 379-391. — J. HOLT, Die Busse bei Tertullian : ThGl 23 (1931) 625-638. — C. CHARTIER, L'excommunication ecclésiastique d'après les écrits de Tertullien : Antonianum 10 (1935) 301-344, 499-536. — K. RAISER, Sünde als Gnadenverlust in der frühchristlichen Literatur. IV. Tertullian : ZkTh 60 (1936) 471-510. — B. POSCHMANN, Paenitentia secunda. Bonn, 1940, 270-348. — G. H. JOYCE, Private Penance in the Early Church : JThSt 42 (1941) 18-42. — C. B. DALY, The Sacrament of Penance in Tertullian : IER 69 (1947) 693-707, 815-821; 70 (1948) 731-746, 832-848. — C. B. DALY, Novatian and Tertullian : Irish Theological Quarterly 19 (1952) 33-43. — K. RAISER, Zur Theologie der Busse bei Tertullian : Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift f. K. Adam, hrsg. v. M. REISIG. Düsseldorf, 1952, 139-167. — E. MOLLAND, Le développement de l'idée de succession apostolique : RHPR (1954) 23-25.

9. *L'eucharistie.*

Tertullien ne parle de l'eucharistie qu'occasionnellement. Mais ces déclarations accidentelles ont été longuement discutées par les théologiens et ont reçu des interprétations divergentes. Tertullien emploie les termes : *eucharistia* (*De praescr.*, 36), *eucharistiae sacramentum* (*De cor.*, 3), *dominica solemnia* (*De fuga*, 14), *convivium dominicum* (*Ad ux.*, 2, 4), *convivium dei* (*Ad ux.*, 2, 9), *coena dei* (*De spect.*, 13), ainsi que *panis et calicis sacramentum* (*Adv. Marc.*, 5, 8). Parlant des effets que produisent dans l'âme les trois sacrements du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie, il remarque : « La chair, donc, est lavée, afin que l'âme soit purifiée; la chair est ointe, afin que l'âme soit consacrée; la chair est signée, afin que l'âme soit fortifiée; la chair est soumise à l'imposition des mains, afin que l'âme soit illuminée par l'Esprit; la chair est nourrie du corps et du sang du Christ, afin que l'âme s'engraisse de Dieu » (*De resurr. carnis*, 8). La foi à la présence réelle qui apparaît dans ce passage, se scandalise à la pensée que des mains souillées par la fabrication des idoles puissent recevoir le corps du Seigneur, et déplorent qu'un chrétien « porte sur le corps du Seigneur ces mains qui ont donné des corps aux démons... O scandale! Les Juifs portèrent une seule fois la main sur le Christ; mais ceux-ci c'est chaque jour

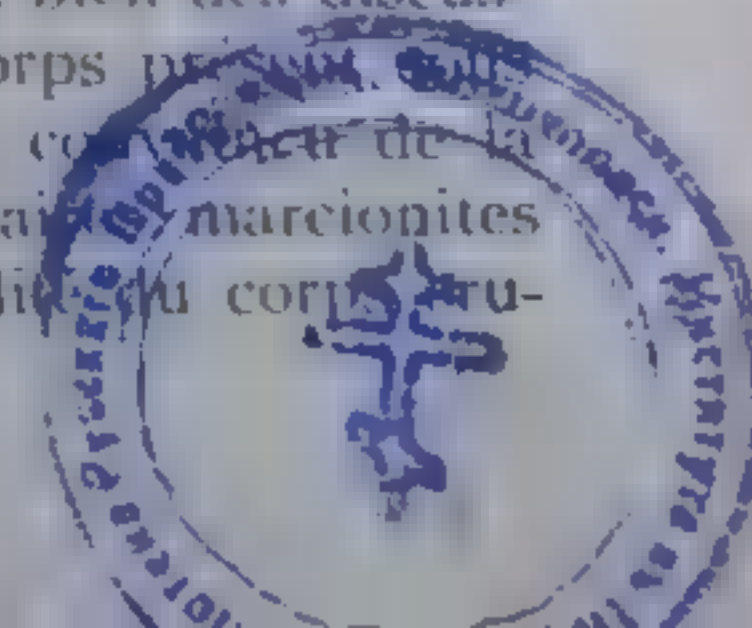
qu'ils déchirent son corps! Oh mains qu'il vaudrait mieux couper!... Quelles mains, en effet, vaudrait-il mieux couper, que celles qui outragent le corps du Seigneur? » (*De idol.*, 7). Le pénitent qui revient à Dieu est nourri des meilleurs aliments dans la maison de son Père : *atque ita exinde opimitate dominici corporis vescitur* (*De pud.*, 9).

Tertullien atteste aussi le caractère sacrificiel de l'eucharistie. Il conseille à ceux qui hésitent à la recevoir pendant le jeûne, de peur de rompre celui-ci, de *se présenter à l'autel et de participer au sacrifice*, mais ensuite d'emporter chez eux les saintes espèces pour les prendre à la fin de leur jeûne :

La plupart pensent qu'ils ne doivent pas assister aux prières sacrificielles (*orationes sacrificiorum*) aux jours de jeûne, sous prétexte que leur jeûne serait rompu par la réception du corps du Seigneur. L'eucharistie compromet-elle donc un hommage voué à Dieu? Ne rapproche-t-elle pas plutôt de Dieu? Est-ce que votre station (jeûne) ne sera pas plus solennelle, si vous vous présentez à l'autel de Dieu? Si vous avez reçu et conservé le corps du Seigneur, vous vous assurez les deux avantages : la participation au sacrifice (*participatio sacrificii*) et l'accomplissement de votre devoir (*De oral.*, 19).

Nous trouvons également dans cette citation une référence très ancienne à la réserve eucharistique. Il y en a une autre dans le *Ad ux.*, 2, 5, où Tertullien fait allusion aux fidèles qui, avant de manger quoi que ce soit, partagent le fragment consacré. Il ressort de ces passages que la Sainte Communion reçue en privé chez soi n'était pas tellement inusitée (cf. plus haut, p. 360).

Tertullien rapporte la consécration aux paroles de l'institution, car il écrit : « Le pain que le Christ prit et donna à ses disciples, il le fit son corps, en disant (*dicendo*) *Ceci est mon corps* » (*Adv. Marc.*, 4, 40). Mais il ajoute immédiatement : *id est figura corporis mei* — formule qui souleva bien des discussions. Il semble qu'elle veuille signifier le corps présent du Christ, le symbole du pain. Tertullien est tellement convaincu de la présence réelle, qu'il reproche à ses adversaires, les marcionites, de pécher par inconsistance, en niant la réalité du corps du



cilié du Christ et en continuant malgré cela de pratiquer le service eucharistique. S'il n'y avait pas de corps véritable sur la Croix, comment pourrait-on supposer qu'il puisse être réel dans l'eucharistie? Le pain, en tant que *figura corporis* pré-suppose que le Christ possédait un corps véritable : *Figura autem non fuisset nisi veritatis esset corpus* (ibid.). La même idée se retrouve derrière l'affirmation de l'Adv. Marc., 3, 19 : *Panem corpus suum appellans, ut et hinc iam eum intelligas corporis sui figuram pani dedisse*. Dans l'Adv. Marc., 1, 14, il mentionne le *panem, quo ipsum corpus suum repraesentat*. Le verbe *repraesentare* est employé ici dans le sens de « rendre présent », non de « représenter » (cf. Adv. Marc., 4, 22; *De resurr. carnis*, 17). Il faudrait donc comprendre le passage de la façon suivante : « Il rendit son propre corps présent par le moyen du pain. » Enfin, dans le *De orat.*, 6, Tertullien déclare : *corpus eius in pane censetur*, au cours d'une discussion sur la signification des mots : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien. » L'interprétation exacte semble être que le Christ « rangeait son corps dans la catégorie du pain », lorsqu'il recommandait aux disciples de prier pour obtenir le pain quotidien.

Textes : J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*. Bonn, 1935-1937, 354-355.

Études : F. X. DIERINGER, *Die Abendmahlslehre Tertullians* : *Katholik* 44 (1864) I 277-318. — C. LEIMBACH, *Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullians*. Gotha, 1874. — P. SCHARSCH, *Eine schwierige Stelle über die Eucharistie bei Tertullian* (Adv. Marcionem 4, 40) : *Katholik* 89 (1909) II 21-33. — B. STAKEMEIER, *La dottrina di Tertulliano sul sacramento dell'Eucarestia* : *Rivista stor.-crit. delle scienze teol.* (1909) 199 sq., 265 sq.

P. BATIFFOL, *L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation*. 9^e éd. Paris, 1930, 204-226. — F. J. DÖLGER, *Sacramentum infanticidii* : *AC* 4 (1934) 188-228; *idem*, *Zu dominica sollemnia bei Tertullianus* : *AC* 6 (1940) 108-117. — F. R. M. HITCHCOCK, *Tertullian's Views on the Sacrament of the Lord's Supper* : *ChQ* 134 (1942) 21-36. — E. DEKKERS, *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie*. Bruxelles-Amsterdam, 1947, 49-67.

10. Eschatologie.

Bien que le terme de *purgatoire* n'apparaisse pas dans ses

écrits, Tertullien connaissait certainement la notion d'une souffrance pénitentielle de l'âme après la mort :

Pour cette raison même, il est très juste que l'âme, sans attendre la chair, subisse un châtement pour les œuvres qu'elle a faites sans la complicité de la chair. D'après le même principe, en récompense des bonnes et pieuses pensées qu'elle a partagées sans l'aide de la chair, il est juste qu'elle reçoive sa consolation hors de la chair. Bien plus, au sujet des œuvres accomplies par la chair même, il a fallu que l'âme les conçoive d'abord, qu'elle les arrange, les commande et les fasse passer en actes. Et même si parfois elle ne consent pas à passer aux actes, elle reste cependant la première à examiner l'objet qu'elle se propose d'accomplir avec l'aide du corps. En aucun cas, une action accomplie ne peut précéder sa conception par la pensée. Il est donc entièrement conforme à cet ordre de choses, que cette partie de notre nature soit la première à recevoir la récompense qui lui revient à elle d'abord. En un mot, dans la mesure où nous entendons la *prison* mentionnée dans l'Évangile (Matth., 5, 25) dans le sens de l'enfer, et où nous interprétons le *dernier centime* dans celui de la plus légère offense, qui doit y recevoir sa sanction avant la résurrection, nous n'hésiterons pas à penser que l'âme subit dans l'enfer quelque discipline compensatoire, sans préjudice pour l'œuvre complète de la résurrection, lorsque la récompense sera administrée en outre par l'intermédiaire de la chair (*De an.*, 58).

Seuls les martyrs échappent à cette souffrance et à cette attente : « Nul, en quittant son corps, n'obtient du même coup le titre d'habitant auprès du Seigneur, à moins que par la prérogative du martyr, il n'acquière une demeure dans le Paradis, et non dans les régions inférieures » (*De resurr. carnis*, 43). Les autres doivent rester *apud inferos* jusqu'au jugement final du dernier jour. Néanmoins, l'intercession des vivants peut leur apporter soulagement et repos. Parlant de la femme qui prie pour son mari décédé, Tertullien dit : « Assurément, elle prie pour son âme. Elle demande que, durant cet intervalle, il puisse trouver le repos (*refrigerium*) et participer

à la première résurrection. Elle offre le sacrifice chaque année à l'anniversaire de sa dormition » (*De monog.*, 10).

Tertullien partage l'opinion millénariste qui veut que les justes, à la fin du monde, ressuscitent pour régner mille ans avec le Christ, dans la Jérusalem qui doit descendre du ciel :

Nous confessons qu'un royaume nous est promis sur la terre, avant même d'aller au ciel, mais dans une autre condition d'existence. Et ce royaume doit durer après la résurrection pendant mille ans, dans la cité de Jérusalem que Dieu construira... Nous disons que cette cité a été donnée par Dieu pour recevoir les saints à leur résurrection et leur procurer le repos dans l'abondance de tous les biens spirituels ; assurément, en compensation des biens que nous avons méprisés ou perdus dans le monde. Il est juste, en effet, et digne de Dieu, que ses serviteurs trouvent leur bonheur là aussi où ils ont souffert pour son nom. Quant au royaume céleste, en voici l'ordonnance. Lorsque ses mille ans seront écoulés, au cours desquels se sera achevée la résurrection des saints, qui doivent ressusciter plus ou moins tôt suivant leurs mérites, auront lieu la destruction du monde et la conflagration du jugement. Nous serons alors changés instantanément dans la substance des anges, par le revêtement même d'une nature incorruptible, et ainsi enlevés de ce royaume dans le ciel (*Adv. Marc.*, 3, 24).

Après le Jour du Jugement, les saints seront pour toujours avec Dieu, tandis que les pécheurs seront condamnés au feu éternel :

Lorsque seront franchis le terme et la limite, cet intervalle millénaire, lorsqu'aura disparu la figure même de ce monde — qui a été jeté comme un voile sur l'économie éternelle et appartient au temps — alors la race humaine tout entière ressuscitera, pour recevoir son dû, selon ce qu'elle aura mérité au temps du bien et du mal, afin que celui-ci lui soit rendu pendant les siècles innombrables de l'éternité. Il n'y aura donc après cela ni mort ni résurrections répétées, mais nous serons les mêmes qu'aujourd'hui,

sans être changés — serviteurs de Dieu, toujours avec Dieu, revêtus de la substance même de l'éternité. Quant aux impies et à tous ceux qui ne sont pas les véritables adorateurs de Dieu, ils seront condamnés au châtimement du feu éternel — ce feu qui, de sa nature même, est le ministre immédiat de leur incorruptibilité (*Apol.*, 48).

Études : L. ATZBERGER, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vorincänischen Zeit*. Freiburg, 1896, 291-331. — A. J. MASON, *Tertullian and Purgatory* : *JThSt* 3 (1902) 598-601. — J. DANIELOU, *La typologie millénariste de la semaine* : *VC* 2 (1948) 1-16. — J. PHILACAN, *The Eschatology of Tertullian* : *Church History* 21 (1953) 108-122.

CYPRIEN

Le second théologien africain, Cyprien de Carthage, était une personnalité toute différente de Tertullien. Il n'avait rien de son intempérance ni de son génie dominateur. Il montrait au contraire ces dons du cœur qui sont à la source de la charité, de l'amabilité, de la prudence et de l'esprit d'union, et qui faisaient défaut à Tertullien. Néanmoins, comme théologien, Cyprien dépend totalement de celui-ci. Il en reconnaissait volontiers la supériorité littéraire. « Il avait coutume, écrit Jérôme (*De vir. ill.*, 53), de ne jamais achever sa journée sans avoir lu Tertullien, et souvent il disait à son secrétaire : *Donne-moi le maître*, désignant ainsi Tertullien. »

Plusieurs sources valables nous renseignent sur sa vie. La plus importante et la plus fidèle est représentée par ses traités et sa copieuse correspondance. Nous possédons, pour son arrestation, son jugement et son martyre, les *Acta proconsularia Cypriani*, qui s'appuient sur les rapports officiels (cf. vol. 1, p. 203). Enfin, un grand nombre de manuscrits conservent une *Vita Cypriani*. Cette biographie se donne comme l'œuvre de Pontius, diacre de Cyprien, qui partagea l'exil de son maître jusqu'à l'exécution de celui-ci (Jérôme, *De vir. ill.*, 58). Elle est le premier écrit de ce genre que nous connaissions dans l'histoire de la littérature chrétienne primitive. Elle manque malheureusement de valeur historique, car elle ne représente qu'un panégyrique. L'auteur, empli d'admiration pour

son héros, voulait « perpétuer au bénéfice de la postérité cet exemple incomparable et sublime, dans une mémoire immortelle » (ch. 1). Il s'agit donc d'une biographie écrite dans un but d'édification.

Édition : W. HARTEL, CSEL 3, 3 (1871) XC-CX.

Traductions : *Anglaises* : C. THORNTON, Library of Fathers 3 (1839). — R. E. WALLIS, The Life and Passion of Cyprian by Pontius the Deacon : ANL 8; ANF 5, 267-274. — *Allemandes* : A. HARNACK, Das Leben Cyprians von Pontius, die erste christliche Biographie (TU 39, 3). Leipzig, 1913. — J. BAER, BKV² 34 (1918).

Études : A. HARNACK, *loc. cit.* — R. REITZENSTEIN, Die Nachrichten über den Tod Cyprians (SAB Phil.-hist. Kl. 1913, Abh. 14) 46-69. — L. BAYARD, Notes sur la Vita Cypriani et sur Lucianus : RPh (1914) 207-210. — P. CORSSSEN, Das Martyrium des Bischofs Cyprian : ZNW 15 (1914) 221-233, 285-316; 16 (1915) 54-92, 198-230; 18 (1917) 118-139, 189-206; 19 (1918) 202-223, 249-272. — H. DESSAU, Pontius, der Biograph Cyprians : Hermes 5 (1916) 65-72. — A. D'ALÈS, Le diacre Pontius : RSR 9 (1918) 319-378. — J. MARTIN, Die Vita et Passio Cypriani : HJG (1919) 674-712. — T. SINKO, De Cypriano a Gregori Nazianzeno laudato. Krakau, 1916. — H. DELEHAYE, Les passions des martyrs. Bruxelles, 1921, 82-104. — L. WOHLER, Cyprian de opere et eleemosynis : ZNW (1926) 270-278. — P. FRANCHI DE' CAVALIERI, Note agiografiche (ST 49). Rome, 1928, 243 sq.

Caecilius Cyprianus, nommé aussi Thascius, naquit entre 200 et 210 en Afrique, probablement à Carthage, d'une famille riche et très cultivée. Il se fit à Carthage une belle renommée de rhéteur et de maître d'éloquence. Mais son âme, dégoûtée par l'immoralité de la vie publique et privée, lassée de la corruption du gouvernement et de l'administration, et touchée par la grâce, cherchait quelque chose de plus élevé. « Sous l'influence du prêtre Caecilius, dont il reçut son autre nom, il se fit chrétien et donna toute sa fortune aux pauvres » (Jérôme, *De vir. ill.*, 67). Peu après sa conversion, il fut élevé à la prêtrise et, en 248 ou au début de 249, élu évêque de Carthage « par la voix du peuple », malgré l'opposition de quelques prêtres plus anciens, notamment d'un certain Novat. A peine avait-il exercé sa charge une année, qu'éclata la persécution de Dèce (en 250). Pour la première fois tous les sujets de l'empire étaient touchés et devaient sacrifier. Cyprien se mit en lieu sûr et se maintint en contact avec son troupeau et son

clergé par de fréquentes communications. Sa retraite ne reçut pas cependant l'approbation de tous. Peu après l'exécution du pape Fabien, les prêtres et les diacres qui dirigeaient l'Église de Rome pendant la vacance, publièrent la nouvelle de ce martyr et écrivirent en même temps une lettre où ils s'étonnaient de la fuite de l'évêque de Carthage. Cyprien leur donna un compte rendu détaillé de son activité et les motifs de sa décision :

J'ai cru nécessaire de vous écrire cette lettre, pour vous rendre compte de notre conduite, de notre attachement à la discipline, et de notre zèle. Dès le début de la persécution, la populace m'avait plusieurs fois réclamé en poussant de violentes clameurs. Alors, selon les enseignements du Sauveur, songeant d'ailleurs moins à ma sûreté qu'à la paix de toute la communauté, je me suis retiré pour un temps, de peur d'exciter davantage, par une présence indiscrette, les troubles commencés. Absent de corps, j'ai été présent d'esprit; et, par mes actes et mes conseils, je me suis efforcé, dans la mesure de mes faibles moyens, dans tous les cas où je pouvais le faire, de diriger nos frères conformément aux commandements du Seigneur (*Epist.* 20).

Il joignit à cette lettre les copies de treize autres, qu'il avait écrites au clergé, aux confesseurs et aux communautés, pour prouver qu'il n'avait pas abandonné ses devoirs de pasteur. Les derniers éléments de cette collection révèlent les difficultés surgies dans l'intervalle à Carthage. La réconciliation des apostats qui avaient renié leur foi sous la persécution, provoqua de vives discordes, qui aboutirent à un schisme. Certains confesseurs s'attribuèrent une autorité dans les questions religieuses. Ils exigèrent la réconciliation immédiate des lapsi, c'est-à-dire de ceux qui avaient plus ou moins gravement compromis leur foi. Cyprien refusa. Le diacre Félicissimus groupa alors les adversaires de l'évêque, qu'il put trouver parmi les confesseurs et les lapsi. Ils furent rejoints bientôt par cinq prêtres, qui avaient voté contre l'élection de Cyprien à l'épiscopat. L'un d'entre eux, Novat, que nous avons mentionné précédemment, se rendit à Rome, où il appuya Nova-

tion dans sa lutte contre le nouveau pape Corneille. De retour à Carthage, au printemps 251, Cyprien lança solennellement l'anathème contre Félicissimus et ses partisans. Il publia deux lettres pastorales, où il traitait des apostats (*De lapsis*) et du schisme (*De unitate ecclesiae*). Un synode fut réuni, probablement en mai 251, qui confirma les principes posés par Cyprien et approuva l'excommunication de ses adversaires. Il y fut décidé que tous les *lapsi*, sans distinction, seraient admis à la pénitence et réconciliés avec l'Eglise, au moins à l'heure de leur mort. La durée de l'expiation devait varier selon la gravité des cas. Une peste dévastatrice s'abattit bientôt, entraînant de nouvelles souffrances et de nouvelles persécutions pour les chrétiens, que l'on rendait responsables de la colère des dieux. Le zèle de Cyprien à l'égard des malades, et l'aide charitable qu'il apporta à tous ceux qu'avait atteints la catastrophe, fit beaucoup pour apaiser l'exaspération des païens. Malheureusement, ses dernières années furent absorbées par la controverse sur le baptême des hérétiques. La tradition de Carthage semble avoir rejeté catégoriquement les rites conférés par ceux-ci. Tertullien les déclare invalides de façon explicite dans son traité *De baptismo* (cf. plus haut, p. 332). Cette thèse fut sanctionnée par un grand concile des évêques d'Afrique et de Numidie, convoqué par Agrippinus vers 220. Elle fut réaffirmée par trois synodes, réunis à Carthage en 255 et 256, sous la présidence de Cyprien. Le pape Étienne (254-256), à cette nouvelle, répondit sur un ton très vif. Il mit en garde les Africains contre l'introduction de nouveautés contraires à la tradition (cf. plus haut, p. 282, etc.). Cyprien ne voulut pas changer d'avis. La discussion s'envenima rapidement et menaça de devenir dangereuse. A ce moment, l'empereur Valérien promulgua un édit contre les chrétiens. Dans la persécution qui suivit, le pape Étienne mourut pour la foi, et Cyprien fut exilé à Curubis le 30 août 257. Un an plus tard, le 14 septembre 258, il fut décapité près de Carthage. Il est le premier évêque africain qui subit le martyre.

Études : E. W. BENSON, *Cyprian. His Life, His Times, His Work*. London, 1897. — W. MUIR, *Cyprian. His Life and Teachings*. London, 1898. — P. MONCEAU, Le tombeau et la basilique de saint Cyprien à Carthage : *Revue archéol.* (1901) 181-200. — A. HARNACK, *Cyprian als Enthusiast* :

ZNW (1902) 177-191. — P. MONCEAU, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe II : saint Cyprien et son temps*. Paris, 1902. — J. A. FAULKNER, *Cyprian the Churchman*. Cincinnati, 1906. — E. DE LONGIS, *Studio su Cecilio Cipriano*. Benevento, 1909. — J. ERNST, *Der Begriff des Martyriums bei Cyprian* : HJG 34 (1913) 328-353. — P. MONCEAU, *Saint Cyprien, évêque de Carthage*. Paris, 1914. — J. VÖGTLE, *Die Schriften des hl. Cyprian als Erkenntnisquelle des römischen Rechts*. Diss. Berlin, 1920. — H. KOCH, *Cyprian in den Quaestiones Veteris et Novi Testamenti und beim Ambrosiaster* : ZKG 45 (1926) 516-555; *idem*, *Cyprianische Untersuchungen*. Bonn, 1926. — A. D. NOCK, *Conversion, Confession, and Martyrdom of St. Cyprian* : JThSt 28 (1927) 411 sq. — S. COLOMBO, *S. Cipriano di Cartagine. L'uomo e lo scrittore* : Didaskaleion 6 (1928) 1-80. — H. KOCH, *La sopravvivenza di Cipriano nell' antica letteratura cristiana* : RR 6 (1930) 304-316, 492-501; 7 (1931) 122-132, 313-335; 8 (1932) 6-17, 317-337, 505-523; 9 (1933) 502-522. — W. D. NIVEN, *Cyprian of Carthage* : ExpT 44 (1932-1933) 363-366. — D. D. SULLIVAN, *The Life of the North Africans as Revealed in the Works of St. Cyprian* (PSt 37). Washington, 1933. — B. BUSCH, *Nova et Vetera. Festschrift Metten*, 1939, 64-80. — G. NIEMER, *Cyprian als Kritiker der spätrömischen Kultur und Bildner des Christentums* : Deutsche Evang. Erziehung 49 (1939) 96-112, 146-159. — C. FAVEZ, *La suite de saint Cyprien lors de la persécution de Décius* : RELA 19 (1941) 191-201. — A. A. EHRLHARDT, *Cyprian, the Father of Western Christianity* : ChQ 133 (1941-1942) 178-196. — J. H. FICHTER, *Saint Cecil Cyprian, Defender of the Faith*. St. Louis, 1942. — E. HUMMEL, *The Concept of Martyrdom according to St. Cyprian of Carthage* (SCA 9). Washington, 1946. — J. LUDWIG, *Der heilige Märtyrerbischof Cyprian von Karthago. Ein kulturgeschichtliches und theologisches Zeitbild aus der afrikanischen Kirche des 3. Jahrhunderts*. Munich, 1951. — G. BARDY, *Cyprien* : Dictionnaire de spiritualité 2 (1952) 2661-2669. — A. STUBER, *RACH* 2 (1950) 463-466.

1. SES ÉCRITS

L'activité littéraire de Cyprien se relie étroitement aux événements de sa vie et de son temps. Tous ses écrits sont dus à des circonstances particulières et servent des fins pratiques. Cyprien était un homme d'action. Il se souciait plus de direction des âmes que de spéculation théologique. Il ne possédait pas la profondeur de Tertullien, ni son talent littéraire et son ardeur passionnée. Il était doué par contre d'une sagesse pratique écartant les exagérations et les provocations si regrettables dans l'œuvre de Tertullien. Sa langue et son style sont plus clairs et plus travaillés. Ils montrent davantage l'influence

du vocabulaire et des images de la Bible. Mais l'admiration qu'il porte à Tertullien apparaît dans le fait que ses traités incorporent le meilleur de la pensée du maître. Dans l'antiquité chrétienne, comme au moyen âge, Cyprien fut un des auteurs les plus populaires, et ses écrits nous sont parvenus dans un grand nombre de manuscrits.

Études : Pour la transmission du texte, voir : W. HARTEL, CSEL 3, 3 (1871) I-LXX. — J. WORDSWORTH, Old-Latin Biblical Texts. Nr. II. Oxford, 1886, App. 2, 123-132 : Catalogue of Cyprian manuscripts at Oxford. — G. MERCATI, D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano. Rome, 1899. — W. SCHULZ, Cyprianmanuscripte in Madrid und im Escorial : ThLZ (1897) 179-180. — C. H. TURNER, The Original Order and Contents of Our Oldest MSS of St. Cyprian : JThSt 3 (1902) 282-285; *idem*, Our Oldest MSS of Cyprian II. The Turin and Milan Fragments : JThSt 3 (1902) 579-584. — H. L. RAMSAY, Our Oldest MSS of Cyprian III. The Contents and Order of the MSS : JThSt 3 (1902) 585-594. — C. H. TURNER, A Newly Discovered Leaf of a Fifth-century MS : JThSt 3 (1902) 576 sq. — H. L. RAMSAY, An Uncial Fragment of the Ad Donatum : JThSt 4 (1903) 86 sq. — H. VON SODEN, Die Cyprianische Briefsammlung (TU 25, 3). Leipzig, 1904, 247-265. — G. MERCATI, An Uncial MS of St. Cyprian : JThSt 7 (1906) 269-270. — R. REITZENSTEIN, Ein donatistisches Corpus cyprianischer Schriften : NGWG (1914) 85-92. — H. K. MENGIS, Ein donatistisches Corpus cyprianischer Briefe. Diss. Freiburg, 1916. — M. BÉVENOT, Note sur le ms. de Morimond contenant les œuvres de saint Cyprien : RB 49 (1937) 191-195. — A. C. LAWSON, The Shrewsbury MS of Cyprian and Bachiarius : JThSt 44 (1943) 56-58. — M. BÉVENOT, A New Cyprianic Fragment : BJR 28, 1 (1944) 76-82.

Pour la langue et le style de Cyprien, voir : E. W. WATSON, The Style and Language of St. Cyprian : Studia biblica et ecclesiastica 4 (1896) 189-324. — L. BAYARD, Le latin de saint Cyprien. Paris, 1902. — E. DE JONGE, Les clauses métriques dans saint Cyprien. Louvain, 1905. — J. B. POUKENS, Sacramentum dans les œuvres de saint Cyprien. Étude lexicographique : Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrét. (1912) 214-288. — H. KOCH, Der Genetivus epexegeticus oder appositivus bei Cyprian : ZNW 13 (1912) 165-170. — L. BAYARD, Les clauses chez saint Cyprien et le cursus rythmique : RPh 48 (1924) 52-61. — H. KOCH, Zum Ablativgebrauch bei Cyprian von Karthago und andern Schriftstellern : RhM 78 (1929) 427-432. — P. C. KNOOK, De overgang van metrisch tot rythmisch proza bij Cyprianus en Hieronymus. Diss. Amsterdam, 1932. — O. GRASMUELLER, Koordinierende, subordinierende und fragende Partikeln bei St. Cyprian von Karthago. Diss. Erlangen, 1933. — B. BOTTE, Consummare (chez Cyprien) : ALMA 12 (1937) 43-44. — H. HANSEN, Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian (Latinitas Christ. Primaeva 8). Nijmegen, 1938. — J. SCHRIJNEN et CHR. MOHRMANN, Studien zur Syntax der Briefe des

hl. Cyprian. 2 vol. (Lat. Christ. Prim. 5-6). Nijmegen, 1936-1937. — CHR. MOHRMANN, Woordspeling in de brieven van St. Cyprianus : Tijdschr. van taal en lett. 27 (1939) 163-175. — P. A. H. J. MEUKX, Zur Syntax der Kasus und Tempora in den Traktaten des hl. Cyprian (Lat. Christ. Prim. 9). Nijmegen, 1939. — M. T. BALL, Nature and the Vocabulary of Nature in the Works of Saint Cyprian (PSt 75). Washington, 1946.

Pour les sources de Cyprien, voir : E. DE FAYE, Saint Cyprien et les influences qui l'ont formé : RTP 26 (1893) 105-116. — H. KOCH, Die Didache bei Cyprian : ZNW (1907) 69-70. — C. PASCAL, Sopra alcuni passi delle Met. Ovidiane imitati dai primi scrittori cristiani : RFIC 110001 1-6. — S. COLOMBO, Osservazioni sui rapporti fra l'Octavius di M. Minucio Felice e alcuni opuscoli di Cipriano : Didaskaleion (1915) 215-244. — U. MORICCA, Di alcune probabili fonti d'un opuscolo di S. Cipriano : Athenaeum (1917) 124-158. — H. KOCH, Cyprian und Seneca, dans Cyprianische Untersuchungen. Bonn, 1926, 286-313; Cyprian und Apuleius : *ibidem*, 314-333; *idem*, I rapporti di Cipriano con Ireneo ed altri scrittori greci : RR (1929) 137-163; *idem*, Ancora Cipriano e la letteratura cristiana greca : RR (1929) 523-637. — A. BECK, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte. Halle, 1930. — J. LEBRETON, Saint Cyprien et Origène : RSR 20 (1930) 160-162. — J. H. WASZINK, Eine Ennius-Reminiszenz : Mnem. Ser. 3, 1 (1934) 232-233. — H. KOCH, Novaziano, Cipriano e Plinio il Giovane : Religio 11 (1935) 320-332. — G. L. ELLSPERMAN, The Attitude of the Early Christian Writers Toward Pagan Literature and Learning (PSt 82). Washington, 1949, 43-53.

En outre, nous possédons trois anciennes listes de ses œuvres. La première figure dans la *Vita* de Pontius, qui rapporte, au ch. 7, sous la forme de questions rhétoriques, le contenu de douze traités, selon l'ordre de leur apparition dans les plus anciens codices. Le second catalogue fut publié par Mommsen d'après un manuscrit (n° 12266 s. X) de la Philipps Library de Cheltenham, qui remonte à 359 et mentionne aussi un certain nombre de lettres. Le troisième provient d'un sermon d'Augustin *De natale s. Cypriani*, édité par G. Morin.

Études : H. MOMMSEN, Zur lateinischen Stichometrie : Hermes 21 (1886) 142-156; 25 (1890) 636-638. — A. AMELLI, Miscellanea Cassinesi 1 (1897) Parte II, Fasc. 1. — W. SANDAY, The Cheltenham List of the Canonical Books of the Old and New Testament and of the Writings of Cyprian : Studia biblica et ecclesiastica 3 (Oxford, 1891) 217-325. — K. GOETZ, Geschichte der cyprianischen Literatur bis zur Zeit der ersten erhaltenen Handschriften. Diss. Marburg, Basel, 1891. — C. H. TURNER, Two Early Lists of St. Cyprian's Works : CR 6 (1892) 205-209; *idem*, Studies

in *Early Church History*. Oxford, 1912, 263-265. — G. MORIN, Une liste des traités de saint Cyprien dans un sermon inédit de saint Augustin : *Bull. d'anc. litt. et d'archéol. chrét.* 4 (1914) 16-22. — H. K. MENGIS, Ein altes Verzeichnis cyprianischer Schriften : *PhW* 38 (1918) 326-336.

Editions : W. HARTEL, CSEL, 3, 1-3 (1868-1871).

Traductions : *Anglaises* : C. THORNTON, *Library of Fathers* 3 (Oxford, 1839); H. CAREY, *ibid.* 17 (1844). — R. E. WALLIS, *ANL* 8 (1868), 13 (1869); *ANF* 5 (1886). — *Allemande* : J. BAER, *BKV*² 34 (1918), 60 (1928). — *Françaises* : A. DE GENOUDÉ, *Les Pères de l'Église*. Paris, 1837-1843. — J. BOULET, *Saint Cyprien, évêque de Carthage et martyr*. Avignon, 1923. — *Italienne* : S. COLOMBO, *Corona Patrum Salesiana. Series Latina* 2. Turin, 1935. — *Espagnole* : J. A. DEL CAMINO Y ORELLA, *Obras de San Cipriano*. 2 vol. Valladolid, 1807.

1. Traités

1. *A Donatus.*

Le traité *Ad Donatum* est le plus ancien des écrits de Cyprien. Adressé à son ami Donatus, il relate les effets merveilleux de la grâce divine dans sa conversion. Il explique comment Cyprien, par le sacrement de la régénération, quitta le monde païen, avec sa corruption, sa violence et sa brutalité, et parvint, renonçant aux erreurs et aux passions de sa vie passée, à la paix et au bonheur de la foi chrétienne. Lorsque Cyprien « confesse » ses propres défaillances et la gloire de Dieu, on croirait lire une page des *Confessions* de saint Augustin :

J'étais prisonnier des mille erreurs de ma vie passée ; je ne croyais pas pouvoir m'en dégager, tellement j'étais l'esclave de mes vices... et je me complaisais dans les mauvaises actions, qui étaient ma compagnie de tous les jours. Mais l'eau régénératrice me lava des souillures de ma vie passée. Une lumière d'en haut brilla dans mon cœur purifié de ses corruptions. L'Esprit qui descend du ciel me transforma en un nouvel homme, par une seconde naissance. Aussitôt, d'une manière merveilleuse, je vis la certitude prendre la place du doute... Vous devez savoir et reconnaître avec moi ce que cette mort du vice et cette vie de la vertu m'ont enlevé et donné à la place. Vous le

savez vous-même, et je n'en tire pas gloire. Se louer est une odieuse vanité. Ce n'est pas toutefois de l'orgueil, mais au contraire, de la gratitude, de rappeler ce que nous devons, non à la vertu de l'homme, mais à la grâce de Dieu... De Dieu, dis-je, vient toute vertu. De Dieu nous tenons vie et puissance (ch. 3-4).

Composé peu après le baptême de l'auteur, qui eut lieu probablement la nuit de Pâques 246, le traité ne se propose pas seulement de justifier la conversion de Cyprien, mais de convier les lecteurs à faire le même geste. Tout pécheur devrait reprendre courage en considérant de quel abîme Cyprien est remonté. Le style manque de simplicité, est verbeux et affecté. Il diffère beaucoup de l'« éloquence plus grave et plus retenue » des écrits suivants de Cyprien, comme l'observait déjà Augustin (*De doctr. christ.*, 4, 14, 31).

Editions : W. HARTEL, CSEL, 3, 1 (1868) 3-16. — J. G. KRABINGER, Tübingen, 1859. — S. COLOMBO, *Corona Patrum Salesiana. Series Latina* 2. Turin, 1935. — J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Scriptores christiani primaevi* 1. La Haye, 1946.

Traductions : *Anglaises* : C. THORNTON, *Library of Fathers* 3. Oxford, 1839. 1-12. — R. E. WALLIS, *ANL* 8; *ANF* 5, 275-280. — *Allemande* : J. BAER *BKV*² 34 (1918). — *Françaises* : J. BOULET, *Saint Cyprien, évêque de Carthage et martyr*. Avignon, 1923. — L. BAYARD, *Tertullien et saint Cyprien. Textes choisis*. Paris, 1930. — *Italienne* : S. COLOMBO, *Corona Patrum Salesiana. Series Latina* 2. Turin, 1935.

Études : K. G. GOETZ, *Der alte Anfang und die ursprüngliche Form von Cyprians Schrift ad Donatum* (TU 19, 10). Leipzig, 1899. Cf. C. WYMAN, *HJG* 20 (1899) 500 sq. — A. HARNACK, *Geschichte der alchristlichen Literatur* 2, 2, 338 sq., 409. — H. L. RAMSAY, *An Uncial Fragment of the Ad Donatum* : *JThSt* 4 (1903) 86-89. — C. A. KNEUER, *Sacramentum unitatis. Zu Cyprians Schrift ad Donatum* : *ZkTh* 40 (1916) 676-703. — U. MORICCA, *Athenaeum* 5 (1917) 124 sq.

2. *La Tenue des Vierges.*

Dans sa sollicitude pastorale à l'égard de la discipline religieuse, Cyprien adresse aux vierges le traité *De habitu virginum*. Il les appelle « les fleurs de l'Église, l'honneur et le chef d'œuvre de la grâce, la splendeur de la nature, un ouvrage

parfait et incorruptible de louange et de gloire, l'image de Dieu répondant à la sainteté du Seigneur, la plus illustre partie du troupeau du Christ et la fécondité glorieuse de notre Mère, l'Église » (3). Il les met en garde contre le monde païen avec ses vanités et ses vices, dont les dangers menacent celles qui ont voué leur virginité au Christ. Les épouses du Christ doivent se vêtir simplement, écarter les bijoux et les cosmétiques, qui sont l'invention des démons. Sont-elles riches, qu'elles emploient leur fortune, non pour satisfaire ces vanités, mais pour accomplir de bonnes œuvres, par exemple, venir en aide aux pauvres. Qu'elles évitent d'assister à des noces bruyantes et de s'exposer à la promiscuité des bains. Il les exhorte, dans un bref épilogue, à persévérer d'un pas ferme dans la voie où elles se sont engagées, en considérant la récompense qui les attend. Cyprien dut composer ce traité peu de temps après son élévation au siège de Carthage en 249. Sa source principale est le *De cultu feminarum* de Tertullien, mais « il transposa son maître en lui donnant à la fois le raffinement de la langue cicéronienne et une certaine politesse de l'âme. C'est un grand maître chrétien qui parle ici, et le père de son troupeau. Les explosions désordonnées de Tertullien font place chez Cyprien, à un art raisonné et puissant » (Rand, CAH 12, p. 602). Augustin le propose comme modèle pour son style à ses jeunes orateurs chrétiens (*De doct. christ.*, 4).

Editions : W. HARTEL, CSEL 3, 1 (1868) 185-205. — A. E. KEENAN, S. Thasci Caecilii Cypriani De habitu virginum (PSt 34). Washington, 1932. Cf. PhW (1936) 113-118.

Traductions : *Anglaises* : C. THORNTON, Library of Fathers 3 (1839) 116-130. — R. E. WALLIS, ANL 8; ANF 5, 430-436. — A. E. KEENAN, loc. cit. — *Allemande* : J. BAER, BKV² 34 (1918). — *Françaises* : L. BAYARD, Tertullien et saint Cyprien. Paris, 1930. — J. BOULET, Saint Cyprien, évêque de Carthage et martyr. Avignon, 1923. — *Italienne* : S. COLOMBO, Corona Patrum Salesiana. Series Latina 2. Turin, 1935. — *Espagnole* : F. DE B. VIZMANOS, Las virgenes cristianas. Madrid, 1949, 649-666.

Études : J. HAUSSLEITER, Commentationes Woelffliniana. Leipzig, 1891, 377-389. — J. A. KNAKE, Die Predigten des Tertullian und Cyprian : JThStKr 76 (1903) 608 sq. — E. W. WATSON, The De habitu virginum : JThSt 22 (1921) 361-367. — R. B. DONNA, Note on St. Cyprian's De habitu virginum. Its Source and Influence : Traditio 4 (1946) 399-407.

3. Sur les Apostats.

Cyprien composa le traité *De lapsis* au retour de sa retraite après la persécution de Dèce, dans le printemps 251. Ayant d'abord rendu grâce à Dieu pour le rétablissement de la paix, il loue les martyrs dont la résistance aux assauts du monde offrit à Dieu un glorieux spectacle et fut un exemple pour leurs frères. Mais sa joie fait place bientôt à la douleur et à la consternation, car un grand nombre de chrétiens sont tombés dans la persécution. Certains ont sacrifié avant même d'y être forcés. Des parents ont entraîné leurs enfants à prendre part à ces rites. D'autres surtout, aveuglés par l'amour de leurs biens, sont tombés et ont renié leur foi. Le pardon ne peut leur être accordé facilement. Cyprien recommande aux confesseurs de ne pas intercéder pour de tels coupables. Dans ces circonstances, l'indulgence ne ferait que les empêcher de se livrer à la pénitence voulue. Ceux qui n'ont faibli qu'après de grandes tortures, méritent plus de miséricorde. Tous cependant doivent se soumettre à la pénitence, même ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont obtenu des certificats de sacrifice sans souiller leurs mains par une participation effective au rite païen (*libellatici*), car ils portent une tache sur leur conscience. On fit lecture du traité de Cyprien au concile qui se réunit à Carthage dans le printemps 251. Il devint ainsi la base d'une procédure uniforme dans la question des *lapsi* pour l'ensemble de l'Église nord-africaine.

Editions : W. HARTEL, CSEL 3, 1 (1868) 235-264. — J. MARTIN, FP 21. Bonn, 1930. Cf. H. KOCH, DLZ 51 (1930) 2458-2464. — S. COLOMBO, Corona Patrum Sales. Turin, 1935. — M. LAVARENNE, Sur ceux qui sont tombés pendant la persécution. Texte et trad. Clermont-Ferrand, 1940. — J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, Script. christiani primaevi 1. La Haye, 1946.

Traductions : *Anglaises* : C. THORNTON, Library of Fathers 3 (1839) 153-176. — R. E. WALLIS, ANL 8; ANF 5, 437-447. — *Allemandes* : J. BAER, BKV² 34 (1918). — B. STEINLE, Des Bischofs Cyprian Hirtenschreiben (Zeugen des Wortes). Freiburg i. B., 1939. — *Française* : M. LAVARENNE, loc. cit. — *Italienne* : S. COLOMBO, Corona Patrum Sales. Turin, 1935.

Études : J. STUELER, Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung ZkTh 31 (1907) 577-618; idem, Einige Bemerkungen zur Busslehre Cyprians : ZkTh 33 (1909) 232-247. — A. d'ALÈS, La réconciliation

des « lapsi » au temps de Dèce : RQH 91 (1912) 337-383. — B. POSCHMANN, Zur Bussfrage in der cyprianischen Zeit : ZkTh 37 (1913) 25-54, 244-265. — A. VASILESCU, La pénitence dans saint Cyprien : RHL 18 (1913) 422-442. — H. KOCH, Cyprianische Untersuchungen. Bonn, 1926, 79-82, 211-285. — L. CASTIGLIONI, Cyprianea : Rendic. Reale Istit. Lombardo. Ser. 2, vol. 64 (1933) 1071-1080. — B. CAPELLLE, L'absolution sacerdotale chez Cyprien : RTAM 7 (1935) 221-234. — M. C. CHARTIER, La discipline pénitentielle d'après les écrits de saint Cyprien : Antonianum 14 (1939) 17-42, 135-156. — B. POSCHMANN, Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Bonn, 1940, 368-424. — G. H. JOYCE, Private Penance in the Early Church : JThSt 42 (1941) 18-42. — J. H. TAYLOR, St. Cyprian and the Reconciliation of Apostates : TS 3 (1942) 27-46. — K. RAHNER, Die Busslehre des hl. Cyprian von Karthago : ZkTh 74 (1952) 252-276. — M. BÉVENOT, The Sacrament of Penance and St. Cyprian's *De lapsis* : TS 10 (1955) 175-213. — J. GROTZ, Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche. Freiburg, 1955, 71-171.

4. L'unité de l'Église.

De tous les traités de Cyprien, celui qui exerça l'influence la plus profonde est le *De unitate ecclesiae*. Il éclaire la personnalité de l'auteur, comme son œuvre tout entière. Il semble viser en premier lieu le schisme de Novatien, et ensuite seulement celui de Felicissimus à Carthage. Les arguments avancés par J. Chapman, H. Koch et B. Poschmann pour montrer que Cyprien n'avait en vue que ce dernier, ne sont pas convainquants, comme l'ont établi D. van den Eynde, O. Perler et M. Bévenot. De la sorte, le traité ne parut pas avant le retour de l'auteur à Carthage. Il fut publié probablement en mai 251 au moment du synode qui s'y réunit. L'*Epist.* 54, 4 nous apprend que Cyprien l'envoya aux confesseurs romains, encore engagés dans le parti de Novatien contre le nouveau pape Corneille. Leur réconciliation se situe au plus tard à la fin de 251.

L'introduction rejette sur le démon la cause des schismes et des hérésies. Ces maux sont plus terribles encore que les persécutions, car ils compromettent l'unité interne des fidèles, ruinent la foi et corrompent la vérité. Tout chrétien doit demeurer dans l'Église catholique, et il n'existe qu'une seule Église, celle qui est fondée sur Pierre :

Le Seigneur dit à Pierre : « Je te dis que tu es Pierre

et que sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'Enfer ne la vaincront pas... » (*Mat.*, 16, 18). Et bien qu'après sa résurrection il dispense à tous les apôtres un pouvoir égal et leur dise : « De même que mon Père m'a envoyé, moi, je vous envoie. Recevez l'Esprit-Saint : si vous remettez à quelqu'un ses péchés, ils lui seront remis ; si vous les lui retenez, ils lui seront retenus » (*Jn.*, 20, 21), cependant, pour manifester l'unité, il a aménagé par l'autorité de sa parole l'origine de cette même unité (de telle façon qu'elle) commençât par un seul. De toute façon, les autres apôtres étaient aussi ce que fut Pierre ; ils bénéficiaient d'une participation égale à l'honneur et au pouvoir, mais le commencement a son point de départ dans l'unité. Ainsi est soulignée l'unité de l'Église du Christ... Celui qui ne s'attache pas à cette unité de l'Église, croit-il qu'il reste attaché à la foi ? Celui qui résiste et fait opposition à l'Église, est-il bien sûr d'être dans l'Église ?... Cette unité, nous devons la retenir, la revendiquer fermement, nous autres surtout, les évêques, qui présidons dans l'Église, afin de prouver que l'épiscopat est également un et indivisible... La dignité épiscopale est une ; et chaque évêque en possède une parcelle sans division du tout ; et il n'y a qu'une seule Église qui, par sa fécondité toujours croissante, embrasse une multitude toujours plus ample. Le soleil envoie beaucoup de rayons, mais sa source lumineuse est unique ; l'arbre se divise en beaucoup de branches, mais il n'y a qu'un tronc vigoureux, appuyé sur des racines tenaces ; d'une source découlent bien des ruisseaux ; cette multiplicité ne s'épanche, semble-t-il, que grâce à la surabondance de ses eaux, et pourtant tout se ramène à une origine unique. Séparez un rayon solaire de la masse du soleil, l'unité de la lumière ne supporte pas un tel fractionnement. Arrachez une branche à un arbre : le rameau brisé ne pourra plus germer. Coupez un ruisseau de sa source, l'élément tronqué tarit. Il en va de même de l'Église du Seigneur : elle diffuse dans l'univers entier les rayons de sa lumière, mais une est la lumière qui se répand ainsi partout, l'unité du corps ne se morcelle pas. Elle étend sur toute la terre ses rameaux d'une puissante vitalité, elle

épanche au loin ses eaux surabondantes. Il n'y a cependant qu'une seule source, qu'une seule origine, qu'une seule mère, riche des réussites successives de sa fécondité. C'est elle qui nous engendre, c'est son lait qui nous nourrit, c'est son esprit qui nous anime (4-5).

Il n'y a pas de salut en dehors de cette Église : « On ne peut avoir Dieu pour père quand on n'a pas l'Église pour mère. » Y eut-il quelqu'un qui échappa sans entrer dans l'arche de Noé? Personne de même ne peut être sauvé en dehors de l'Église (5). Cyprien met les fidèles en garde contre les hérétiques, qui ont abandonné l'unique troupeau du Christ, pour fonder leur propre société. Ils se font illusion en interprétant de façon erronée la parole du Seigneur : « Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux » (Mat., 18, 20). Ce passage ne peut être compris dans son vrai sens hors de son contexte. Ceux qui ne citent que les derniers mots et omettent les premiers, sont des corrupteurs de l'Évangile (12). Hors de l'Église, on ne peut être martyr. Mourût-on pour le nom du Seigneur, le sang ne peut laver la souillure de l'hérésie et du schisme. Les faux docteurs sont bien pires que les apostats. Il ne faut pas s'étonner que des confesseurs mêmes perdent la foi. Leur geste héroïque ne les met pas à l'abri des ruses du démon. Il ne leur apporte pas, tant qu'ils demeurent dans le monde, une puissance qui les préserve de la tentation. Leur prouesse est le commencement de la gloire, mais non la conquête définitive de la couronne. Quelqu'un a-t-il souffert pour le Christ, qu'il redouble de vigilance, car il a provoqué le dépit de l'Adversaire. Mais que personne ne périsse par l'exemple de ceux-là. Au contraire, que tous les membres séparés de l'Église lui reviennent, car des signes annoncent le retour prochain du Seigneur.

Le quatrième chapitre nous est transmis dans une double version, dont l'une présente des « additions » soulignant la primauté de Pierre. Ces additions ont suscité une longue controverse sur leur origine. Dénoncées violemment par Hartel, l'éditeur des œuvres de Cyprien dans le CSEL, elles en vinrent à être considérées presque universellement comme des interpolations. Dom Chapman le premier suggéra une autre

solution. Il prouva que ces différences n'étaient pas attribuables à une corruption du texte, mais qu'elles devaient venir d'une refonte de l'ouvrage par l'auteur lui-même. Cyprien aurait donc révisé son premier texte, en y introduisant les « additions ». Cette thèse a été confirmée par les recherches ultérieures de D. van Eynde, O. Perler et M. Bénénot, avec une différence toutefois. Ces auteurs renversent l'ordre des deux versions. Ils considèrent comme la première celle qui contient les « additions ». Cette solution semble plus certaine. Néanmoins, J. Le Moynes a ouvert de nouveau récemment le débat de l'authenticité de ladite « interpolation ». Il a entrepris d'en établir le caractère apocryphe contre J. Ludwig qui présentait le texte de la « primauté » comme le seul authentique et le *textus receptus* comme une édition émanant d'un partisan de Cyprien au cours de la controverse baptismale. M. Bénénot a défendu depuis sa première position.

Éditions : W. HARTEL, CSEL 3, 1 (1868) 207-233. — E. H. BLAKENEY, Cyprianus, De unitate ecclesiae. Text and translation. London, 1929. — P. DE LABRIOLLE, Cyprien, De l'unité de l'Église catholique. Trad. et notes. Paris, 1942. — J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, Scriptores christiani primaevi I. La Haye, 1946.

Traductions : Anglaises : C. THORNTON, Library of Fathers 3 (1839) 131-152. — R. E. WALLIS, ANL 8; ANF 5, 421-429. — E. H. BLAKENEY, loc. cit. — Allemandes : J. BAER, BKV² 34 (1918). — B. STEIDLE, Des Bischöfs Cyprian Hirtenschreiben. Freiburg i. B., 1939. — Française : P. DE LABRIOLLE, loc. cit. — Italiennes : J. GIORDANI, S. Cipriano, L'unità della chiesa cattolica. Introd. e trad. Rome, 1930. — S. COLOMBO, Corona Patrum Sales. Ser. Lat. 2. Turin, 1935.

Études : J. CHAPMAN, Les interpolations dans le traité de saint Cyprien sur l'unité de l'Église : RB 19 (1902) 246-254, 357-373; 20 (1903) 26-51. — E. WATSON, The Interpolations in Cyprian's De unitate ecclesiae : JThSt 5 (1904) 432-436. — J. CHAPMAN, JThSt 5 (1904) 634 sq. — H. KOCH, Cyprian und der römische Primat (TU 35, 1). Leipzig, 1910, 158-169; idem, Matrix et radix ecclesiae. Der Genetivus expegeticus oder appositivus bei Cyprian : ZNW 13 (1912) 165 sq. — J. CHAPMAN, Prof. Hugo Koch on S. Cyprian : RB 27 (1910) 447-464. — J. ERNST, Cyprian und das Papsttum. Mainz, 1912, 4-19. — C. A. KNELLER, Cyprians Schrift von der Einheit der Kirche : ZkTh 36 (1912) 280-303; idem, Der hl. Cyprian und das Kennzeichen der Kirche : Stimmen aus Maria Laach. Ergänzungsheft 115 (1914) 31-71. — O. CASEL, Eine missverstandene Stelle Cyprians (De unit. 4) : RB 30 (1913) 413-420. — H. KOCH, Cypria-

nische Untersuchungen. Bonn, 1926, 83-131. — O. GRADENWITZ, Cipriano interpolante se stesso? : Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung 50 (1930) 170-183. — D. VAN DEN EYNDE, La double édition du De unitate de saint Cyprien : RHE 29 (1933) 5-24. — J. LIBRETON, La double édition du De unitate de saint Cyprien : RSR (1934) 456-467. — O. PERLER, Zur Datierung der beiden Fassungen des vierten Kapitels De unitate ecclesiae : RQ 44 (1936) 1-44; *idem*, De catholicae ecclesiae unitate cap. 4-5. Die ursprünglichen Texte, ihre Ueberlieferung, ihre Datierung : RQ 44 (1936) 151-168; *idem*, Cyprians Traktat De catholicae ecclesiae unitate in einer Freiburger Hs. : Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 30 (1936) 49-57. — M. BÉVENOT, St. Cyprian's De unitate, Chap. 4, in the Light of the Manuscripts (Analecta Gregoriana 11). Rome, 1937. London, 1939. — C. BUTLER, Downside Review (1939) 452-468. — P. SCHEPENS, Saint Cyprien, De unitate ecclesiae V : RSR 35 (1948) 288-289. — J. LUDWIG, Der hl. Märtyrerbischof Cyprian von Karthago. Munich, 1951, 30-35. — J. LE MOYNE, Saint Cyprien est-il bien l'auteur de la rédaction brève du « De Unitate » chapitre 4 : RB 63 (1953) 70-115. — M. BÉVENOT, « Primatus Petro datur », St. Cyprian on the Papacy : JThSt N. S. 5 (1954) 19-35; *idem*, « Hi qui sacrificaverunt » A Significant Variant in St. Cyprian's De Unitate : JThSt N. S. 5 (1954) 68-72; *idem*, St. Cyprian and the Papacy : Dublin Review 118 (1954) 161-168, 307-315; *idem*, In solidum and St. Cyprian (De unitate 5) : JThSt N. S. 6 (1955) 244-248.

5. La Prière du Seigneur.

Le traité *De dominica oratione* suit immédiatement le *De unitate ecclesiae* dans la liste de Pontius, et, ajoutées à celle-là, des raisons internes suggèrent qu'il fut composé peu de temps après lui. On peut donc le dater vers la fin de 251 ou le début de 252. Cyprien mit à contribution le *De oratione* de Tertullien, mais dans une assez faible mesure, car il traite le sujet d'une manière beaucoup plus profonde et complète. L'interprétation du *Pater Noster*, qui ne représente chez Tertullien que le quart de l'ouvrage, devient ici le thème central et dominant (ch. 7-27). Notons en passant que le texte de Cyprien diffère légèrement de celui de Tertullien. L'introduction traite de la prière en général, et désigne le Notre Père comme la plus excellente. Cette prière dépasse toute autre en efficacité, car Dieu le Père aime entendre les paroles mêmes de son Fils. Lorsque nous le récitons, le Christ se fait notre avocat devant le trône céleste. Viennent ensuite les instructions au sujet de l'ordre, du recueillement et de la modestie requis lorsqu'on

s'adresse au Très-Haut. Il est intéressant de remarquer la place que l'idée de l'unité occupe toujours dans l'esprit de l'auteur, et comment ce traité fait écho au précédent. Au début de son commentaire, Cyprien déclare :

Avant tout, le docteur de la paix, le maître de l'unité, n'a pas voulu que la prière eût un caractère personnel et privé, que chacun, en priant, ne songeât qu'à soi. Nous ne disons pas : « Mon Père, qui êtes aux cieux : donnez-moi aujourd'hui mon pain », chacun de nous ne demande pas que sa dette lui soit remise, il ne prie point pour obtenir pour lui seul de n'être point soumis à l'épreuve et d'échapper au mal : notre prière est publique et commune, et quand nous prions, ce n'est pas pour un seul, mais pour le peuple tout entier, car notre peuple tout entier ne fait qu'un. Le Dieu de la paix, le maître de la concorde, qui nous a enseigné l'unité, a voulu que de la sorte un seul priât pour tous comme lui-même en un seul nous portait tous (8).

Cette exhortation à l'unité et à la concorde revient en plusieurs endroits. La Prière du Seigneur est aux yeux de Cyprien comme de Tertullien, le résumé de toute la foi chrétienne (9), et l'adresse, *Notre Père*, exprime notre adoption filiale reçue au baptême : « L'homme nouveau, régénéré et rendu à son Dieu par la grâce divine, dit d'abord « père », car il est désormais un fils (9). » La demande *Que ton règne arrive* fait allusion, d'après l'auteur, au royaume eschatologique acquis au prix du sang et de la passion du Christ, « ceux qui ont d'abord été les sujets du Christ dans ce monde, pourront régner avec lui ensuite dans son royaume » (13). Le *pain quotidien* est le Christ dans l'eucharistie, « notre pain à nous qui touchons son corps. Nous demandons d'ailleurs que ce pain nous soit donné chaque jour, de peur que nous, dont la vie est dans le Christ, et qui recevons chaque jour l'eucharistie en nourriture de salut, nous ne commettions quelque faute grave, qui nous fasse excommunier, nous empêche de participer au pain céleste et nous sépare du corps du Christ » (18). La sixième demande est formulée *Et ne nos patiaris induci in tentationem* (25). Le dernier chapitre revient à l'idée de l'intro-

duction et insiste sur la ferveur et sur l'éloignement des distractions. Toutes pensées charnelles et profanes doivent disparaître. « Voilà pourquoi aussi le prêtre, en manière de préface avant sa prière, prépare les âmes des frères en disant, *Sursum dorda*. Le peuple répond *Habemus ad Dominum*. Par là il est averti de ne penser qu'au Seigneur (31). » Les prières auxquelles se joignent le jeûne et l'aumône, montent rapidement vers Dieu, qui écoute avec bienveillance les demandes accompagnées de bonnes œuvres (32-33). Cyprien traite ensuite des moments de la prière. Il rapporte la coutume de se recueillir à la troisième, la sixième et la neuvième heure, en l'honneur de la Trinité. Il conseille de prier le matin, le soir et au milieu de la nuit. Il conclut avec l'idée que le véritable chrétien persévère dans la prière jour et nuit.

Édition : W. HARTL, CSEL 3, 1 (1868) 265-294.

Traductions : *Anglaises* : C. THORNTON, Library of Fathers 3 (1839) 177-198. — R. E. WALLIS, ANL 8; ANF 5, 447-457. — T. H. BINDLEY, St. Cyprian, On the Lord's Prayer (SPCK), London, 1898. — H. GEE, St. Cyprian, On the Lord's Prayer, London, 1904. — *Allemandes* : J. BAER, BVK² 34 (1918). — TH. MICHELS, S. Th. C. Cyprianus, Das Gebet des Herrn, in : Das Siegel. Ein Jahrbuch katholischen Lebens, Leipzig, 1925, 53-75. — *Italienne* : S. COLOMBO, Corona Patrum Sales, Turin, 1935. — *Espagnole* : M. R. NAVARES et M. R. DE SCHLESINGER, Buenos Aires, 1940. — *Extraits français* : A. HAMMAN, Le Pater expliqué par les Pères, Paris, 1952.

Études : J. SCHINDLER, Der hl. Cyprian über das Gebet des Herrn : Theol.-prakt. Quartalschr. 40 (1887) 285-289, 535-545, 809-812. — E. W. BENSON, Cyprian. His Life, his times, his work, London, 1897, 275-279 : Table showing the verbal debts to Tertullian in Cyprian's treatise De dominica oratione. — E. V. D. GOLTZ, Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig, 1901, 279-287. — G. LOESCHKE, Die Vaterunsererklärung des Theophilus von Antiochien. Eine Quellenuntersuchung zu den Vaterunsererkl. des Tertullian, Cyprian, Chromatius und Hieronymus, Berlin, 1908. — J. MOFFAT, Cyprian on the Lord's Prayer : Expositor 18 (1919) 176-189. — H. KOCH, Cyprianische Untersuchungen, Bonn, 1926, 136-139. — L. CASTIGLIONI, loc. cit. — B. SIMOVIC, Le Pater chez quelques Pères latins. II : saint Cyprien : La France franciscaine 21 (1938) 245-264. — H. JANSSEN, StC (1940) 273-286. — A. J. B. HIGGINS, Lead us not into Temptation. Some Latin Variants : JThSt (1945) 170-183. — H. BLAKENEY, Matthew VI, 13 (De dominica orat. 7) : Exp T 57 (1945-1946) 279. — J. STADLHUBER, Das Stundengebet der Laien im christlichen Altertum : ZkTh 71 (1949) 129-183.

6. A Démétrianus.

Le traité *Ad Demetrianum* réfute un certain Démétrianus qui rejetait sur les chrétiens la responsabilité des malheurs récents : guerre, peste, famine et sécheresse. Ce n'était pas la première fois qu'on attribuait ces fléaux à l'infidélité des chrétiens envers les dieux de l'ancienne Rome. Tertullien avait dû réfuter les mêmes accusations (*Apol.*, 40; *Ad nat.*, 1, 9; *Ad Scap.*, 3). Et Cyprien ne fut pas le dernier qui défendit les chrétiens contre de semblables préjugés. Saint Augustin reprit cette question et lui donna une réponse complète dans la *Cité de Dieu*. Deux autres écrivains d'Afrique, Arnobe (*Adv. nat.*, 1) et Lactance (*Div. inst.*, 5, 4, 3) jugèrent aussi devoir combattre ces calomnies. Cyprien rappelle d'abord le vieillissement du monde, qui obéit lui-même à la loi de l'usure et du déclin. Il est tout naturel que le sol ne produise plus ce qu'il donnait au printemps de la création. Ce n'est donc pas la faute des chrétiens, si les récoltes sont pauvres. Mais les véritables maux dont souffre le monde sont dus aux péchés et à l'immoralité des païens. Dieu a le droit de punir les désobéissances des hommes, car nous sommes ses esclaves. Les crimes et l'idolâtrie des païens, auxquels s'ajoutent les persécutions contre les chrétiens, ont irrité le Tout-Puissant et provoqué sa colère. Il n'y a qu'une solution, « donner satisfaction à Dieu et sortir de l'abîme d'une aveugle superstition pour parvenir à la lumière de la vraie religion » (25). Les chrétiens sont prêts à guider leurs ennemis dans la voie du salut éternel, qui s'ouvre par le service du vrai Dieu. « Nous vous rendons la charité pour la haine, et pour les tourments et les peines qu'on nous a infligés, nous vous indiquons les voies du salut. Croyez et vivez, et, quoique nous ayant persécutés dans le temps, vous serez heureux avec nous dans l'éternité (25). »

Le traité *Ad Demetrianum* est l'un des écrits les plus profonds et les plus originaux de Cyprien. Il se rapproche beaucoup, par le caractère eschatologique de son expression et de son contenu, de l'*Apologeticum* et du traité *Ad Scapulam* de Tertullien. Pour la satire, il les dépasse même. Lactance critique (*Div. inst.*, 5, 4) l'abondance des preuves scripturaires. Il estime qu'elles ne devaient produire aucun effet sur Démé-

trianus. Il aurait voulu que la réfutation s'appuie de préférence sur des arguments rationnels. Il ne semble pas toutefois que Cyprien n'ait désiré que le silence de son adversaire. Il se proposait encore de fortifier les chrétiens dans leur foi menacée par les accusations païennes. On ne peut préciser la date de la composition, car l'allusion à la mort de Dèce et de ses enfants au ch. 17, est plutôt incertaine. Pontius mentionne ce traité après le *De dominica oratione*, raison pour laquelle on le situe habituellement en 252, mais H. Koch suggère une date ultérieure.

Éditions : W. HARTEL, CSEL 3, 1 (1868) 349-370. — S. COLOMBO, Corona Patrum Sales. Turin, 1935. — M. LAVARENNE, Saint Cyprien, Contre Démétrien. Clermont-Ferrand, 1940.

Traductions : *Anglaises* : C. THORNTON, Library of Fathers 3 (1839) 199-215. — R. E. WALLIS, ANL 8; ANF 5, 457-465. — *Allemande* : J. BAER, BKV² 34 (1918). — *Française* : M. LAVARENNE, loc. cit. — *Italienne* : S. COLOMBO, loc. cit.

Études : C. PASCAL, Lucrezio e Cipriano (Ad Dem. 3) : RFIC (1903) 555-557. — F. MILLOSEVICH, L'Ad Demetrianum di S. Cipriano e la decadenza dell' Impero Romano, in : Annuario del R. Liceo T. Tasso. Salerno, 1925-1926. — H. KOCH, Cyprianische Untersuchungen. Bonn, 1926, 140-145. — M. PELLEGRINO, loc. cit.

7. Sur la Mort.

La persécution de Dèce, qui avait imposé un si lourd tribut de vies humaines, venait de s'achever, lorsqu'une peste meurtrière répandit de nouveau la terreur et l'épouvante en 252. La mort était la compagne de tous les jours. C'est à ce moment que Cyprien écrivit son traité *De mortalitate*, où il en donne la signification aux fidèles. Rien ne distingue autant le chrétien du païen que l'esprit dans lequel ils abordent le terme de la vie. Aux yeux du fidèle, la mort est le repos après la lutte, l'appel du Christ, l'*arcessilio dominica*. Elle ouvre l'éternité et apporte la récompense éternelle. Aucun de ceux qui possèdent la foi ne peut redouter ce départ pour un monde meilleur :

Considérons, mes très chers frères, et réfléchissons de temps en temps que nous avons renoncé au monde, que

nous vivons ici-bas comme des hôtes et des étrangers. Aspirons au jour qui doit assigner à chacun sa propre demeure, qui, après nous avoir arrachés à la terre et délivrés des liens du monde, nous rend au paradis et au royaume des cieux. Quel homme, obligé de vivre en pays étranger, n'a pas hâte de rentrer dans sa patrie? Quel passager, revenant dans ses foyers, ne demande pas au ciel un vent favorable, afin de pouvoir bientôt embrasser de chers parents? Notre patrie, c'est le ciel. Nous avons eu d'abord pour pères les patriarches. Que ne nous hâtons-nous, que ne courons-nous pour voir notre patrie et saluer nos parents? Un grand nombre d'amis nous attendent; une foule de proches, de frères, d'enfants, sûrs de leur salut et ne s'occupant que du nôtre, n'aspirent qu'à nous voir réunis à eux. Quelle joie commune, pour eux et pour nous, de les revoir et de les embrasser! Quel bonheur ils ont de posséder le royaume des cieux sans crainte de mourir! Quelle souveraine et perpétuelle félicité de vivre éternellement! (26).

En conséquence, « nous ne devrions pas pleurer nos frères que l'appel du Seigneur a délivrés de ce monde, puisque nous savons bien qu'ils ne sont pas perdus, mais partis avant nous » (20). « Montrons que nous y croyons. Ainsi nous ne pourrions pleurer la mort même de nos êtres chers, et, lorsque viendra le jour de notre propre appel, ce sera sans hésitation, mais avec joie, que nous irons vers le Seigneur à sa voix (24). » On trouve dans ce traité un grand nombre d'emprunts conscients ou non aux Stoïciens, en particulier à Cicéron et à Sénèque. La pensée s'élève cependant infiniment au-dessus de la résignation stoïcienne, car elle ouvre sur l'immortalité et le bonheur éternel.

Éditions : W. HARTEL, CSEL 3, 1 (1868) 295-314. — M. L. HANNAN, S. Th. C. Cypriani, De mortalitate, with a commentary and a transl. (PSt 36). Washington, 1933. — S. COLOMBO, Corona Patrum Salesiana. Series Latina 2. Turin, 1935. — L. PAUCHENNE, Epistola decima et De mortalitate liber. Texte annoté. Liège, 1936. — G. STRAMONDO, Cipriano De mortalitate. Testo con traduzione. Catania, 1955.

Traductions : *Anglaises* : C. THORNTON, Library of Fathers 3 (1839) 216-

230. — R. E. WALLIS, ANL 8; ANF 5, 469-475. — M. L. HANNAN, *loc. cit.* — *Allemandes* : J. BAER, BKV² 34 (1918). — A. HOELTZENBEIN, St. Cyprians Trostbüchlein über das Sterben. Leutersdorf, 1930. — A. M. SCHNEIDER, Stimmen aus der Frühzeit der Kirche. Cologne, 1948, 141-160. — *Italienne* : S. COLOMBO, *loc. cit.* — G. STRAMOND, *loc. cit.*

Études : W. MEYER, Fragmenta Burana. Berlin, 1901, 154 sq.; *idem*, Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik. Berlin, 1905, 2, 243-249. — C. PASCAL, Lucrezio e Cipriano : RFIC (1903) 555-557 (De mortalitate 16). — H. KOCH, Cyprianische Untersuchungen. Bonn, 1926, 140-145. — A. C. RUSH, Death and Burial in Christian Antiquity (SCA 1). Washington, 1941, 24-26, 57, 178, 215.

8. Des bonnes œuvres et des aumônes.

Cyprien écrit son traité *De opere et eleemosynis* en même temps que le *De mortalitate*, pour exhorter les fidèles à la pratique généreuse de l'aumône. La peste avec ses conséquences avait fait beaucoup de pauvres et de nécessiteux, fournissant à la charité chrétienne une occasion merveilleuse de secourir les malheureux, les malades et les mourants. Cyprien rappelle à ses « chers frères » toutes les grâces qu'ils ont reçues de Dieu. Ils ont été rachetés du péché par le sang du Christ. De plus, la miséricorde divine leur apporte un moyen de garantir leur salut une seconde fois, si la faiblesse et la fragilité humaines les avaient entraînés dans le péché après le baptême : « Comme le bain de l'eau salvatrice éteint le feu de l'Enfer, l'aumône et les œuvres de justice en arrêtent la flamme. Et si la rémission des péchés est accordée une fois pour toutes dans le baptême, à l'image de celui-ci, les bonnes œuvres constantes et répétées, obtiennent de nouveau la miséricorde divine... ceux qui se sont souillés après la grâce du baptême, peuvent une fois encore être purifiés (2). » Cyprien enseigne ici l'efficacité des bonnes œuvres pour le salut. Nul ne pouvant vivre « sans quelque blessure de la conscience », chacun est obligé de pratiquer la charité. Aucune excuse ne saurait dispenser de ce devoir. Craindrait-on de voir ses richesses diminuées par l'exercice de la générosité, et de s'exposer ainsi pour l'avenir à la pauvreté et à la nécessité, que l'on sache que Dieu prend soin de ceux qui secourent leur prochain. « Un chrétien, très chers frères, ne doit pas non plus se laisser

détourner des œuvres de justice et de charité par cette autre considération qu'il a l'excuse des enfants à élever. Dans nos dépenses de charité, c'est au Christ que nous devons penser, car c'est lui qui les reçoit, comme il l'a dit lui-même. Ce ne sont pas nos frères de misère, c'est Dieu que nous faisons passer avant nos enfants (16). » « Si donc vous aimez vraiment vos enfants, si vous voulez leur montrer toute la tendresse d'une affection paternelle, vous devez vous montrer d'autant plus charitables. Ainsi, par vos œuvres de justice, vous recommanderez vos enfants à Dieu (18). » Le traité de Cyprien conserva la faveur de l'antiquité chrétienne. Les Actes du Concile d'Ephèse (431) en citent plusieurs passages, bien qu'on ne connaisse aucune traduction grecque de cet écrit.

Éditions : W. HARTEL, CSEL 3, 1 (1868) 371-394. — S. COLOMBO, Corona Patrum Sales. Series Latina 2. Turin, 1935.

Traductions : *Anglaises* : C. THORNTON, Library of Fathers 3 (1839) 231-249. — R. E. WALLIS, ANL 13; ANF 5, 476-484. — *Allemande* : J. BAER, BKV² 34 (1918). — *Italienne* : S. COLOMBO, *loc. cit.*

Études : E. WATSON, The De opere et eleemosynis of St. Cyprian : JThSt 2 (1901) 433-438. — L. WOHLER, Cyprian de opere et eleemosynis : ZNW (1926) 270-278. — H. KOCH, Cyprianische Untersuchungen. Bonn, 1926, 145-148.

9. Du Bien de la Patience.

Le traité de Cyprien *De bono patientiae* s'appuie sur le *De patientia* de Tertullien. La comparaison entre ces deux écrits révèle ici une dépendance littéraire plus accusée que nulle part ailleurs dans l'œuvre de Cyprien. Elle apparaît particulièrement dans le plan général et le choix des images. La différence d'esprit et de langage reste cependant très nette entre les deux auteurs, comme le montre par exemple la description de Job. Cyprien exalte la patience contre l'indifférence stoïcienne. Il en fait une marque distinctive des chrétiens. Les fidèles la possèdent en commun avec Dieu. C'est en lui que la vertu a son origine, de lui que viennent sa gloire et son honneur. L'homme bon, patient et doux est l'imitateur de Dieu le Père, qui supporte avec une patience magnanime les temples profanes eux-mêmes, ainsi que les idoles de la

terre et les rites sacrilèges institués au mépris de sa majesté et de sa gloire (4-5). La patience est encore une imitation du Christ, qui en donna le meilleur exemple par sa vie ici-bas, jusqu'à l'heure même de sa croix et de sa passion (6-8).

L'introduction indique que le traité est un sermon. Dans l'Épître à Jubaianus (73, 26), probablement un évêque de Mauritanie, Cyprien nous apprend qu'il le composa vers 256, dans la période troublée de la controverse baptismale, entre le second et le troisième des synodes africains qui traitèrent cette question.

Éditions : W. HARTL, CSEL 3, 1 (1868) 395-415. — S. COLOMBO, Corona Patrum Sales. Series Latina 2. Turin, 1935.

Traductions : *Anglaises* : C. THORNTON, Library of Fathers 3 (1839) 250-265. — R. E. WALLIS, ANL 13; ANF 5, 484-491. — *Allemande* : J. BAER, BKV² 34 (1918). — *Italienne* : S. COLOMBO, loc. cit.

Études : C. ZIWSA, Ueber Entstehung und Zweck der Schrift Cyprians « de bono patientiae » : Festschrift für J. Vahlen. Berlin, 1900, 540-550. — R. KADERSCHAFKA, Quae ratio et rerum materiae et generis dicendi intercedere videatur inter Cypriani librum de bono patientiae et Tertulliani librum de patientia. Progr. Pilsen, 1912. — J. H. WASZINK, Eine Ennius-Reminiszenz bei Cyprian? : Mnem. Ser. 3, 1 (1934) 232-233.

10. La Jalousie et l'Envie.

On a nommé le traité *De zelo et livore* le compagnon du *De bono patientiae*. En fait, Pontius le mentionne après ce dernier. On a donc supposé que sa composition remonte à l'époque de la controverse sur le baptême des hérétiques, soit en 256 ou au début de 257. Mais, dans la liste de Cheltenham, il suit le *De unitate*, et il se relie, d'après H. Koch, plus étroitement à ce traité et au *De lapsis*. Ce seraient par conséquent les schismes de Carthage et de Rome qui formeraient son contexte, et non la controverse sacramentaire. Aussi Koch suggère-t-il la seconde moitié de 251 ou l'année 252.

« Être jaloux du bien que l'on voit, et porter envie à meilleur que soi, paraît aux yeux de certains une faute légère et sans gravité » (1). Mais le Seigneur nous recommande de nous délier de Satan. C'est poussé par la jalousie et l'envie que le démon tomba lui-même, entraînant les autres dans sa

chute. Depuis lors, par le même vice, il frustre l'homme de la grâce de l'immortalité, privé quant à lui de ce qu'il avait été. « C'est pourquoi la jalousie sévit sur la terre. Qui se laisse entraîner à la mort par la jalousie, obéit à l'auteur de sa ruine, car il imite la jalousie diabolique, selon la parole de l'Écriture, par l'envie du démon, la mort est entrée dans le monde » (*Sap.*, 2, 24). Ces inclinations au mal sont la source de beaucoup d'autres vices, de la haine, de la discorde, de l'ambition, de l'avarice et de la désobéissance, comme le prouvent les exemples de l'Ancien Testament. Elles sont en outre les plus dangereux ennemis de l'unité de l'Église : « De l'envie vient la destruction du lien de la paix chère au Seigneur, l'oubli de la charité fraternelle, l'altération de la vérité, la rupture de l'unité ; on se précipite dans l'hérésie et le schisme, dénigrant les prêtres, portant envie aux évêques, se plaignant de n'avoir pas été préféré pour l'ordination, dédaignant l'autorité d'un autre (6). » Il n'existe qu'un seul remède pour une maladie si néfaste à l'âme, l'amour du prochain : « Aimez ceux que vous haïssez ; chérissez ceux que l'envie vous faisait poursuivre d'une injuste hostilité. Imitiez les bons, si vous voulez marcher sur leurs traces. Si vous ne voulez pas marcher sur leurs traces, réjouissez-vous au moins avec eux, et félicitez ceux qui sont meilleurs que vous ; devenez, par une affection qui vous unisse à eux, leur coparticipant, devenez grâce à un lien de charité et de fraternité, leur cohéritier (17). »

Éditions : W. HARTL, CSEL 3, 1 (1868). — S. COLOMBO, Corona Patrum Sales. Turin, 1935.

Traductions : *Anglaises* : C. THORNTON, Library of Fathers 3 (1839) 266-277. — R. E. WALLIS, ANL 13; ANF 5, 491-496. — *Allemande* : J. BAER, BKV² 34 (1918). — *Italienne* : S. COLOMBO, loc. cit.

Études : C. BRUNNER, Die Veranlassung zu Cyprians Schrift « de zelo » : Katholik 95, 2 (1915) 215 sq. — H. KOCH, Cyprianische Untersuchungen. Bonn, 1926, 132-136.

11. Exhortation au martyr, adressée à Fortunat.

Le traité *Ad Fortunatum*, ou, d'après plusieurs manuscrits, *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*, est un florilège biblique destiné à fortifier les chrétiens en vue d'une persécution

prochaine. Les textes sont distribués sous douze titres. Cyprien ne livre que les matériaux. Il ne se propose pas de donner un ouvrage fini : « Mais maintenant, je vous envoie de la laine et de la pourpre de l'Agneau qui nous a rachetés et vivifiés, et vous vous en ferez une robe à votre convenance, qui vous plaira d'autant mieux qu'elle sera votre propriété particulière. Montrez aussi aux autres ce que nous vous avons envoyé, afin qu'ils puissent l'achever selon leur propre volonté » (3). Les premiers titres se rapportent à l'idolâtrie et au culte du vrai Dieu, au châtement de ceux qui sacrifient aux idoles et à la colère de Dieu qui les menace (1-5). Rachetés par son sang, nous ne devons rien préférer au Christ et ne jamais nous laisser reprendre par le monde (7), mais persévérer jusqu'à la fin dans la foi et la vertu (8). Les persécutions ont pour but de mettre à l'épreuve les disciples du Christ (9), mais nous ne devons pas nous en effrayer, assurés que nous sommes de la protection divine (10). Si elles ont été prédites, le sont aussi la récompense et la couronne qui attendent les justes et les martyrs (12).

Il est certain que ce traité vise une persécution, mais les opinions diffèrent quant à celle dont il s'agit. On a proposé celle de Dèce (250-251) ou de Valérien (257). Koch penche pour le printemps 253, où pesait la menace de celle de Gallus. Fortunatus paraît devoir être identifié avec l'évêque Fortunatus de Thuccabari, qui prit part au synode africain de 256.

Édition : W. HARTEL, CSEL 3, 1 (1868) 315-347.

Traductions : Anglaises : C. THORNTON, Library of Fathers 3 (1839) 278-301. — R. E. WALLIS, ANL, 13; ANF 5, 496-507. — Allemande : J. BAER, BKV² 34 (1918).

Études : H. VON SODEN, Das lateinische Neue Testament zur Zeit Cyprians (TU 33). Leipzig, 1909, 19 sq. — L. WOHLER, Cyprian ad Fortunatum I : Woch. klass. Phil. 34 (1917) 378 sq. — C. A. KNELLER, ZkTh (1916) 676-703. — H. KOCH, Cyprianische Untersuchungen. Bonn, 1926, 149-183. — C. H. TURNER, Prolegomena to the Testimonia and Ad Fortunatum of St. Cyprian : JThSt 29 (1928) 113-136; 31 (1930) 225-246. — M. PELLEGRINO, Studi su l'antica apologetica. Rome, 1947.

12. A Quirinus : Trois Livres de Témoignages.

Si l'Ad Fortunatum apporte beaucoup à l'histoire des pre-

mières versions latines de la Bible, aucun écrit de Cyprien n'a, dans ce domaine, une importance comparable à son traité Ad Quirinum (Testimoniorum libri III). Celui-ci comprend une quantité de passages scripturaires, réunis sous un certain nombre de titres. Il a pour destinataire Quirinus, que l'auteur appelle « son fils bien aimé ». Il ne comptait primitivement que deux livres, mais un troisième vint s'y ajouter par la suite. Cyprien affirme dans l'introduction sa volonté de ne livrer encore que des matériaux à ses lecteurs. Il explique son plan : « Mon œuvre comprend deux livres de moyenne importance chacun. Dans l'un, j'ai entrepris de montrer que les Juifs, ainsi qu'il était prédit, se sont éloignés de Dieu et ont perdu la faveur divine qui leur fut accordée autrefois et leur avait été promise pour l'avenir, tandis que les chrétiens ont pris leur place, méritant mieux aux yeux du Seigneur par leur foi, et venant de toutes les nations et du monde entier. Le second livre contient de la même façon le mystère du Christ, qui est venu tel que l'annonçaient les Écritures, et a accompli parfaitement tout ce qui, d'après les prédictions, permettait de le remarquer et de le reconnaître » (1). Le premier livre est donc une apologie contre les Juifs, et le second un résumé de christologie. La disposition ressemble à celle du traité Ad Fortunatum. Le premier livre comprend vingt-quatre titres, sous lesquels se partagent les textes de l'Écriture, et le second, trente.

Le troisième livre a une préface particulière, indiquant que Cyprien l'écrivit à la requête ultérieure de Quirinus. C'est un résumé de prescriptions morales et disciplinaires et un guide pour la pratique des vertus chrétiennes. Il en énumère cent vingt, et les fait suivre de preuves scripturaires. La préface ne faisant pas allusion aux deux premiers livres, on ne sait si la réunion des trois est due à Cyprien lui-même. Il est plus probable qu'elle se fit après lui. Aucune indication dans l'ouvrage ne permet d'assigner à celui-ci une date précise. Il semble pourtant que Cyprien utilise le troisième livre dans son traité De habitu virginum. S'il en est bien ainsi, la composition remonte avant 249. Il existe aussi des raisons internes en faveur d'une date ancienne telle que la précédente. Le traité Ad Quirinum exerça une influence profonde et durable sur

l'enseignement et la prédication de l'Église. Ses textes scripturaires furent cités mainte et mainte fois. Le Pseudo-Cyprien, l'*Adv. aleutores*, Commodien, Lactance, Firmicus Maternus, Lucifer de Calaris, Jérôme, Pélage, Augustin, en firent usage. La première mention explicite de cette étude figure dans la liste de Cheltenham, qui remonte à 359.

Edition : W. HARTEL, CSEL 3, 1 (1868) 33-184.

Traductions : Anglaises : CH. THORNTON, Library of Fathers 3, 21-115. — R. E. WALLIS, ANL 13; ANF 5, 507-557. — Allemande : J. BAER, BKV² 34 (1918). — Française : J. BOULET, Saint Cyprien, évêque de Carthage et martyr. Avignon, 1923.

Études : B. DOMBART, Ueber die Bedeutung Commodians für die Textkritik der Testimonia Cyprians : Zeitschr. f. wissenschaftliche Theologie 22 (1879) 374-389. — G. MERCATI, D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano, Rome, 1899, 1-4, 48-67. — H. L. RAMSAY, On Early Insertions in the Third Book of St. Cyprian's Testimonia : JThSt 2 (1901) 276-288. — P. GLAUE, Zur Echtheit von Cyprians drittem Buch der Testimonia : ZNW 8 (1907) 274-289. — C. H. TURNER, Prolegomena to the Testimonia of St. Cyprian : JThSt 6 (1905) 62-87. — L. WOHLER, Cyprians Spruchsammlung ad Quirinum : RQ 33 (1925) 22-38. — H. KOCH, Cyprianische Untersuchungen. Bonn, 1926, 183-210; idem, Das dritte Buch der Cyprianischen Testimonia in seinem zeitlichen Verhältnis zum ersten und zweiten : ZKG (1926) 1-9. — C. H. TURNER, Prolegomena to the Testimonia and Ad Fortunatum of St. Cyprian : JThSt 29 (1928) 113-136; 31 (1930) 225-246. — A. SOUTER, The Interpolations in S. Cyprian's Ad Quirinum : JThSt 34 (1933) 45-46. — N. J. HOMMES, Het Testimonialboek. Amsterdam, 1935, ch. 6. — A. L. WILLIAMS, Adversus Judaeos. Cambridge, 1935, 56-64.

13. Que les Idoles ne sont pas des Dieux.

Le petit traité *Quod idola dii non sint*, se propose de démontrer, dans une première partie (1-7) que les divinités païennes ne sont pas des dieux, mais d'anciens rois honorés d'un culte après leur mort, en raison de leur mémoire glorieuse. Pour conserver leurs traits, on sculpta leur image. On leur immola des victimes et l'on établit des fêtes en leur honneur, comme l'histoire le prouve. Rien ne justifie les liens étroits entre ces pratiques religieuses et la gloire de Rome. La seconde partie (8-9) démontre l'existence d'un Dieu unique, invisible et

incompréhensible. Une esquisse de christologie forme ensuite la troisième partie.

Bien que saint Jérôme (*Épist.* 70 *ad Magnum*, 5) et saint Augustin (*De bapt.*, 6, 44, 87; *De unico bapt. adv. Petil.*, 4) attribuent ce traité à Cyprien avec des commentaires enthousiastes, son authenticité a fait l'objet d'une longue controverse. En effet, Pontius, de même que la liste de Cheltenham, ne le mentionnent pas, et Cyprien n'y fait allusion dans aucun de ses écrits. Mais H. Koch y a décelé des marques tellement certaines de la manière de Cyprien, qu'il serait difficile de soutenir aujourd'hui la thèse généralement reçue avant lui, qui rejetait ce traité parmi les apocryphes. Koch le considère comme un des premiers essais de l'auteur. Un grand nombre d'idées et de formules sont empruntées à Tertullien ou à Minucius Félix. Selon toute apparence, Cyprien, encore néophyte, collectionne des passages d'apologies latines et réunit des preuves qui établissent la vanité des idoles et l'autorité du vrai Dieu. Il est possible que ces extraits ne furent jamais destinés par l'auteur à la publication. L'ouvrage ne montre rien, en effet, de la perfection littéraire que nous trouvons dans les autres écrits de Cyprien.

Editions : W. HARTEL, CSEL 3, 1 (1868) 17-31.

Traductions : Anglaises : C. THORNTON, Library of Fathers 3 (1839) 13-20. — R. E. WALLIS, ANL 8; ANF 5, 465-469.

Études : A. MELARDI, San Cipriano di Cartagine. Contributo all'apologetica latina del III secolo. Potenza, 1901. — L. BAYARD, Le latin de saint Cyprien. Paris, 1902, XXIX-XLV. — H. KOCH, Quod idola dii non sint : ein Werk Cyprians : Cyprianische Untersuchungen. Bonn, 1926, 1-78. — H. DILLER, In Sachen Tertullian-Minucius Felix : Phil 90 (1935) 98-114, 216-239. — B. AXELSON, Quod idola und Laktanz : Eranos 39 (1941) 67-74. — M. PELLEGRINO, Studi su l'antica apologetica. Rome, 1947. — M. SIMONETTI, Sulla paternità del Quod idola dii non sint : Maia 3 (1950) 265-288.

2. Épîtres

Les lettres de Cyprien constituent une source inépuisable pour l'étude d'une des périodes les plus intéressantes de l'histoire de l'Église. Elles sont le reflet des problèmes et des

controverses où se débattit l'administration ecclésiastique vers le milieu du troisième siècle. Elles font écho aux paroles des personnages éminents de l'époque, Cyprien, Novatien, Corneille, Étienne, Firmilien de Césarée, etc. Elles relatent les espérances, les craintes, la vie et la mort des chrétiens dans une des plus importantes provinces ecclésiastiques. La collection de ces lettres remonte à l'antiquité, et à Cyprien lui-même, qui groupa certaines d'entre elles d'après leur contenu, pour en expédier copie aux différents centres du monde chrétien et à ses confrères dans l'épiscopat. D'autres collections se formèrent dans un but d'édification. Les éditions modernes comptent en tout quatre-vingt-une pièces. Soixante-cinq sortent de la plume même de Cyprien. Seize sont adressées à lui-même ou au clergé de Carthage. Ce dernier groupe comprend des épîtres du presbyterium romain, de Novatien (cf. plus haut, p. 254), du pape Corneille (cf. plus haut, p. 280), etc. Les lettres 5-43 datent de la retraite de Cyprien pendant la persécution de Dèce (cf. plus haut, p. 405, etc.) Vingt-sept parmi ces dernières sont adressées à son clergé et à son peuple. Sa correspondance avec les papes Corneille et Lucius comprend les lettres 44-61, 64, 66, dont douze (44-55) se rapportent au schisme de Novatien. Les épîtres 67-75, écrites sous le pontificat d'Étienne (254-257) traitent de la controverse baptismale, et 78-81 furent envoyées de son dernier exil. Les autres, 1-4, 62, 63, 65, toutes de la main de Cyprien, ne peuvent être classées dans aucune des séries chronologiques précédentes, car elles ne font allusion ni au temps, ni aux circonstances. La première souligne la décision d'un synode africain, interdisant à un clerc de se faire tuteur ou curateur. La seconde examine s'il peut être permis à un acteur converti, qui a quitté sa profession, d'enseigner l'art dramatique. La troisième se rapporte à un diacre qui a gravement offensé son évêque. La quatrième entre en lutte contre les abus des *syneisaktoi* (cf. vol. 1, p. 69, 178). La lettre 62, adressée à huit évêques numidiens, accompagnait une somme recueillie à Carthage pour le rachat des chrétiens, hommes et femmes, prisonniers des Barbares. L'Épître 63 a l'importance d'un traité. Elle est parfois intitulée, *Sur le Sacrement de la Coupe du Seigneur* (*De sacramento calicis domini*). Elle interdit de remplacer par de l'eau

seulement, dans la Cène du Seigneur, le mélange traditionnel de vin et d'eau, cette coutume particulière s'étant répandue dans certaines communautés chrétiennes. La lettre 65 recommande à l'Église d'Assurac de ne pas autoriser son ancien évêque Fortunatianus, qui avait sacrifié aux idoles pendant la persécution, à reprendre sa fonction.

La collection actuelle n'est pas complète, car il est mentionné d'autres lettres qui n'existent plus. Aucune de celles que nous possédons ne porte de date, mais toutes, sauf deux, (8 et 33) nomment leur destinataire. Un seul manuscrit contient la totalité des quatre-vingt-une épîtres, le *Codex Taurinensis*.

Ce corpus est non seulement une source importante pour l'histoire de l'Église et du droit canonique, mais aussi un monument remarquable de littérature latine chrétienne. Tandis que les traités de Cyprien subissent davantage l'influence des procédés stylistiques, sa correspondance reproduit le latin parlé des fidèles cultivés du troisième siècle. C'est l'expression orale de l'homme d'action, qui apparaît ici. Quant à l'écrivain ecclésiastique et à l'ancien professeur de rhétorique, familier de la phrase cicéronienne, nous le trouvons dans ses livres, avec l'éclat de son style.

Éditions : W. HARTL, CSEL 3, 2 (1871). — L. BAYARD, Saint Cyprien, Correspondance. Texte établi et trad. Paris, 1925. — J. VERGÉS-M. T. BELLPUIG, Epistolari. Text rev. and trad. Catalan. Barcelona, 1931, 2 vol. — M. GENNARO, Cipriano, Lettere scelte. Testo con introduzione e commento. Catania, 1953.

Traductions : Anglaises : H. CAREY, The Epistles of St. Cyprian, Bishop of Carthage and Martyr, with the Council of Carthage on the Baptism of Heretics (Library of Fathers 17). Oxford, 1844, 1-316. — R. E. WALLIS, ANL 8; ANF 5, 275-409. — T. A. LACEY, Selected Epistles of St. Cyprian, Treating of the Episcopate. After the translation of N. Marshall, ed. with introduction and notes (SPCK). London, 1922. — Allemande : J. BAER, BKV² 60 (1928). — Française : L. BAYARD, loc. cit. — Espagnole : M. GUILLAR, Cartas selectas. Colección de 30 cartas (Colección Excelsa 27). Madrid, 1946. — Catalane : J. VERGÉS-M. T. BELLPUIG, loc. cit. — Hollandaise : M. COSTANZA, Cyprianus, Aan de Christenen, die als levende Martelaren werken in de mijnen; aan Successus; aan de Priesters; aan de Diakenen, en aan het Volk (Geert-Groote-Genootschap 573). 's Hertogenbosch, 1939.

Études : MENDES, Beiträge zur Geschichte und Lehre der nordafrikanischen Kirche aus den Briefen des hl. Cyprian (Progr.) Bonn, 1878. —

O. RITSCHL, *De epistulis Cyprianicis*. Diss. Halle a. S., 1885; *idem*, *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche*. Göttingen, 1885, 238-250 : Die Chronologie der cyprianischen Briefe. — A. HARNACK, *Ueber verlorene Briefe und Aktenstücke, die sich aus der Cyprianischen Briefsammlung ermitteln lassen* (TU 23, 2a). Leipzig, 1902. — L. NELKE, *Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudocyprianischen Schriften Ad Novatianum und Liber de rebaptismate*. Diss. Thorn, 1902. — H. VON SODEN, *Die Cyprianische Briefsammlung. Geschichte ihrer Entstehung und Ueberlieferung* (TU 25, 3). Leipzig, 1904. — G. BONACCORSI, *Le lettere di San Cipriano : Rivista stor.-crit. delle scienze teol.* 1 (1905) 377-392. — H. VON SODEN, *Die Prosopographie des afrikanischen Episkopats zur Zeit Cyprians*. Rome, 1909. — F. SCHUBERT, *Weidenauer Studien* 3 (1909) 235-297. — A. WILMART, *La lettre LVIII de Cyprien parmi les lectures non bibliques du Lectionnaire de Luxeuil : RB* 28 (1911) 228-233. — J. SAJDAK, *De Cypriani Epistularum codice Cracoviensi : Eos* 18 (1915) 134-147. — G. RAUSCHEN, *Der Ketzertaufstreit zur Zeit des hl. Cyprian : ThGl* 8 (1916) 629 sq. — H. K. MEXGIS, *Ein donatistisches Corpus Cyprianischer Briefe*. Diss. Freiburg, 1916. — H. KOCH, *IKZ* (1920) 229-247 (Epist. 8 et 9). — A. D'ALÈS, *RSR* (1921) 374-380 (Ep. 59, 14). — F. J. DÖLGER, « *Nihil innovetur nisi quod traditum est* ». Ein Grundsatz der Kulttradition in der römischen Kirche : *AC* 1 (1929) 79 sq. (Ep. 74 et 30). — H. LEWY, *Sobra ebrietas*. Giessen, 1929, 138-146 (Ep. 63). — F. J. DÖLGER, « *Oel der Eucharistie* » : *AC* 2 (1930) 184-189 (Ep. 70, 2). — J. LEBRETON, *RSR* (1930) 160-162 (Ep. 63, 11). — L. PAUCHENNE, *Epistola decima et de mortalitate liber*. Liège, 1930. — M. DE LA TAILLE, *Le sens du mot passio dans la lettre 63 de saint Cyprien : RSR* 21 (1931) 576-581. — A. GARCÍA DE LA FUENTE, *Sobre una nota bibliográfica a el caso del obispo Marcial de Mérida : RC* 27 (1934) 123-124 (Ep. 67). Cf. *RHE* (1934) 877-879. — J. SCHRIJNEN et CHR. MOHRMANN, *Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cyprians*. 2 vol. (*Latinitas christianorum primaeva* 5-6). Nijmegen, 1936-1937. — J. KOENIG, *Die Bussdauer auf Grund der Briefe Cyprians : ThGl* 29 (1937) 245-256. — CHR. MOHRMANN, *Woordspeling in de brieven van St. Cyprianus : Tijdschrift voor taal en letteren* 27 (1939) 163-175. — A. FERRUA, *S. Saturnino martire cartaginese-romano (dans les lettres de saint Cyprien) : CC* (1939) 436-445. — G. MERCATI, *Opere minore* 2 (ST 77). Cité du Vatican, 1937, 226-240 (Ep. 49 et 50). — M. BÉVESOT, *A New Cyprianic Fragment : BJR* 28, 1 (1944) 76-87. — B. MELIN, *Studia in Corpus Cyprianum*. Uppsala, 1946. — M. BÉVESOT, *A Bishop is Responsible to God Alone (St Cyprian) : RSR* 39-40 (1951-1952) 397-415. — G. A. MICHELL, *Firmilian and Eucharistic Consecration : JThSt N. S.* 5 (1954) 215-220.

2. ÉCRITS NON AUTHENTIQUES DE CYPRIEN

Les écrits prêtés à Cyprien sans raison suffisante sont plus

nombreux que ses œuvres authentiques. Ce fait tient à la haute estime dont il a joui universellement.

1. L'auteur des traités *De spectaculis* et *De bono pudicitiae*, qui figurent parmi les œuvres de Cyprien, est Novatien (cf. plus haut, p. 265-268).

2. Le traité *Ad Novatianum* est une polémique contre Novatien. L'auteur n'en est pas Sixte II, comme le supposait Harnack (*Chronologie*, 2, 387), mais un évêque africain partageant les vues de Cyprien sur le baptême conféré par les hérétiques. Il semble avoir été composé entre 253-257.

Édition : W. HARTEL, CSEL 3, 3 (1871) 52-69.

Traductions : Anglaises : R. E. WALLIS, ANL 13, 429-445; ANF 5, 657-663.

Études : A. HARNACK, *Eine bisher nicht erkannte Schrift des Papstes Sixtus II. vom Jahre 257-258* (TU 13, 1). Leipzig, 1895. Cf. JÜLICHER, *ThLZ* (1896) 19-22; F. X. FUNK, *ThQ* 78 (1896) 691-693. — E. W. BENSON, *Cyprian*. London, 1897, 557-564. Cf. A. HARNACK, *TU* 20, 3 (1900) 116-126. — A. ROMBOLD, *Ueber den Verfasser der Schrift Ad Novatianum : ThQ* 82 (1900) 546-601. Cf. HAUSSLEITER, *ThLB* (1900) 221-224. — L. NELKE, *Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudocyprianischen Schriften Ad Novatianum und Liber de rebaptismate*. Thorn, 1902, 159-170. — J. GRABISCH, *Die pseudo-cyprianische Schrift Ad Novatianum, dans M. SDRÁLEK, Kirchengeschichtliche Abhandlungen* 2. Breslau, 1904, 257-282. Cf. A. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur* 2, 2, 387 sq., 552 sq. — J. ERNST, *Die Stellung der römischen Kirche zur Ketzertauffrage vor und unmittelbar nach Papst Stephan I : ZkTh* 29 (1905) 274 sq. — H. VOGELS, *Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypse-Uebersetzung*. Düsseldorf, 1920, 104 sq. — B. CAPELLE, *RB Suppl.* 1 (1921) 114. — A. D'ALÈS, *Novatien*. Paris, 1925, 25-30. — H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen*. Bonn, 1926, 358-420.

3. Le traité *De rebaptismate* contredit Cyprien sur ce point précis. Il défend en effet la validité de ce baptême, mais par la distinction particulière et malheureuse entre le baptême d'eau et celui de l'esprit, que conférerait l'imposition des mains de l'évêque. L'auteur paraît être un évêque africain, écrivant après 256, mais probablement avant la mort de Cyprien.

Éditions : W. HARTEL, CSEL 3, 3 (1871) 69-92. — G. RAUSCHEN, *FP* 11. Bonn, 1916. Cf. J. ERNST, *ZkTh* (1917) 726-741.

Traductions : Anglaises : R. E. WALLIS, ANL 13; ANF 5, 665-678.

Etudes : J. ERNST, Zur handschriftlichen Ueberlieferung des Liber de rebaptismate : ZkTh 22 (1898) 179 sq. — H. VON SODEN, Eine neue Handschrift des pseudocyprianischen Liber de rebaptismate : Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 13 (1910) 217-223. — E. W. BENSON, Cyprian. London, 1897, 390-399. — H. KOCH, Die Tauflehre des Liber de rebaptismate. Braunsberg, 1907; *idem*, Zeit und Heimat des Liber de rebaptismate : ThQ 90 (1908) 579-613; 91 (1909) 20-64; *idem*, Antikritische Glossen zum Liber de rebaptismate : ZkTh 41 (1917) 164-175, 450-471. — G. RAUSCHEN, Die pseudo-cyprianische Schrift de rebaptismate : ZkTh 41 (1917) 83-110. — H. KOCH, IKZ 14 (1924) 134-161. — C. M. EDMAN, Le baptême de feu. Leipzig-Uppsala, 1940, 142-147.

4. L'*Adversus aleatores* est un sermon en latin vulgaire dirigé contre les joueurs de dés. Harnack le prête (*op. cit.*, p. 387) au pape Victor (189-199), et Koch (*op. cit.*, p. 78) à un évêque d'Afrique, écrivant après l'époque de Cyprien, peut-être vers 300.

Éditions : W. HARTEL, CSEL 3, 3 (1871) 92-104. — A. HARNACK, Der pseudocyprianische Traktat De aleatoribus, die älteste lateinische christliche Schrift, ein Werk des römischen Bischofs Viktor I (saec. II) (TU 5, 1). Leipzig, 1888. — A. HILGENFELD, Libellum de aleatoribus inter Cypriani scripta conservatum edidit et comm. crit. instr. Freiburg i. B., 1889. — A. MIONOSKI, Anonymus adversus aleatores (gegen das Hazardspiel) und die Briefe an Cyprian, Lucian, Celerinus und an den karthaginensischen Klerus (Cypr. epist. 8, 21-24) kritisch verbessert, erläutert und ins Deutsche übersetzt. Erlangen, 1889. — J. DE LANNON, Étude critique sur l'opuscule « De aleatoribus ». Louvain, 1891.

Traductions : Allemande : A. MIONOSKI, *loc. cit.* — Hollandaise : C. F. M. DERLEMAN, Adversus aleatores : Theol. Studien 23 (1916) 233-268, 335-353.

Études : H. J. D. RYDER, Harnack on the « De aleatoribus » : Dublin Review, Ser. 3, 22 (1889) 82-98. — F. X. FUNK, Kirchengeschichtliche Abhandlungen 2. Paderborn, 1899, 209-236. — P. MONCEAUX, Hist. litt. de l'Afrique chrétienne 2. Paris, 1901, 112-118. — A. HARNACK, Geschichte der altchristl. Literatur 2, 2, 370-381. — E. LÖFSTEDT, Eranos 8 (1908) 115.

H. KOCH, Zur Schrift Adversus aleatores : Festgabe K. Müller. Tübingen, 1922, 58-67.

5. Le traité *De singularitate clericorum* aborde une question pratique. Il combat les abus de certains clercs qui vivaient sous le même toit que des femmes, sans être mariés. Il décrit les dangers d'une telle vie commune et les soupçons auxquels elle expose les prêtres. Harnack (TU 24, 3) attribua cet écrit à

l'évêque donatiste Macrobius, suivant une suggestion de G. Morin. Blacha le prêta à Novatien. Koch réfuta ces deux thèses. Il prouva que son auteur devait être un évêque africain du troisième siècle. B. Melin a donné récemment de solides raisons pour identifier celui-ci avec l'auteur de l'épître non authentique de Cyprien, *Epist. IV* (CSEL 3, 3, 274-282).

Édition : W. HARTEL, CSEL 3, 3 (1871).

Études : H. ACHILIS, Virgines subintroductae. Leipzig, 1902, 35 sq. — A. HARNACK, Der pseudocyprianische Traktat de singularitate clericorum ein Werk des donatistischen Bischofs Macrobius in Rom (TU 24, 3). Leipzig, 1903. — F. v. BLACHA, Der pseudocyprianische Traktat « de singularitate clericorum » ein Werk Novatians : Kirchengeschichtliche Abhandlungen, hrsg. von M. Sdrulek, 2. Breslau, 1904, 193 sq. — P. SCHIEPERS, L'épître « De singularitate clericorum » du Ps. Cyprien : RSR 13 (1922) 178-210, 297-327; 14 (1923) 47-65. — H. KOCH, Cyprianische Untersuchungen. Bonn, 1926, 426-472. — TH. BIRT, Marginalien zu lateinischen Prosaikern : Phil (1927) 164-182. — B. MELIN, Studia in Corpus Cyprianicum. Uppsala, 1946, 215-232 : De tractatu De singularitate clericorum et epistula quarta pseudocyprianea ab uno atque eodem scriptis.

6. L'étude *De pascha computus* se propose de corriger le cycle pascal d'Hippolyte de Rome. Elle en attribue le défaut à une mauvaise interprétation de l'Écriture. La solution avancée se fonde sur une explication différente des mêmes passages, avec l'addition de plusieurs autres. L'ouvrage fut publié en 243. Le texte des extraits bibliques suggère une origine africaine.

Édition : W. HARTEL, CSEL 3, 3 (1871) 248-271.

Traduction : Anglaise : G. Ogg, The Pseudo-Cyprianic De Pascha Computus. London, 1955.

Études : E. HUFMAYR, Die pseudocyprianische Schrift « de pascha computus » (Progr.). Augsburg, 1896. — P. MONCEAUX, *loc. cit.* 2, 97-102. — E. SCHWARTZ, Christliche und jüdische Ostertafeln (AGWG Phil.-hist. Kl. N. F. 8, 6). Berlin, 1906, 36-40. — H. VON SODEN, Die cyprianische Briefsammlung (TU 25, 3). Leipzig, 1904, 224 sq. — S. BRANDT, Zu Ps. Cyprian De pascha : PhW (1920) 424-432. — V. GRUMEL, Les premières ères mondiales : Revue des Études byzantines 10 (1952) 93-108. — H. EXGUERDING, Der 25. Dezember als der Tag der Feier der Geburt des Herrn : ALW 2 (1952) 37-43. — G. Ogg, The Tabella Appended to the

Pseudo-Cyprianic De Pascha Computus in the Codex Remensis : VC 8 (1954) 134-144.

7. L'*Adversus Judaeos* est un sermon sur l'ingratitude d'Israël, qui persécuta le Christ déjà dans les prophètes. Le Père souffrit dans le Fils, et le Fils dans les prophètes. L'endurcissement des Juifs, spécialement à l'occasion de la mort du Christ, fut la raison pour laquelle le Sauveur dut passer aux païens, aux pauvres et aux opprimés, et les inviter dans son royaume. Ainsi Jérusalem cessa d'être la cité de Dieu, et Israël devint sans patrie dans le monde. Néanmoins, Dieu exhorte encore les Juifs à la pénitence, et leur offre le salut éternel par le baptême. Le sermon remonte au troisième siècle. Il fut probablement composé avant 260 (Harnack, *op. cit.*, p. 403). Récemment E. Peterson a démontré sa dépendance très étroite par rapport à l'homélie de Méliton *Sur la Passion*, publiée par C. Bonner d'après un codex de papyrus du quatrième siècle. La similitude d'expression et de pensée théologique est si accusée que, dans certains passages, l'*Adversus Judaeos* ne semble qu'une traduction.

Edition : W. HARTEL, CSEL 3, 3 (1871) 133-144.

Traductions : Anglaises : S. D. F. SALMOND, ANL 9; ANF 5, 219.

Études : J. DRÄSEKE, Zu Hippolytos « Demonstratio adversus Judaeos » : Jahrbücher für prot. Theologie 12 (1886) 456-461. — G. LANDGRAF, Ueber den pseudocyprianischen Traktat « adversus Judaeos » : Archiv für lat. Lexikographie u. Gramm. 11, 1 (1898) 87-97. — A. HARNACK, Patristische Miscellen (TU 20, 3). Leipzig, 1900, 126-135. — H. JORDAN, Melito und Novatian : Archiv für lat. Lexikographie u. Gramm. 13, 1 (1902) 59-68. — A. L. WILLIAMS, Adversus Judaeos. A Bird's-Eye View of Christian « Apologiae ». Cambridge, 1935, 53-55. — E. PETERSON, Ps. Cyprian, Adversus Judaeos und Melito von Sardes : VC 6 (1952) 33-43.

8. Le *De laude martyrii* présente aussi la forme d'un sermon. Il explique en trois parties la signification (4-12), la grandeur (13-18) et les avantages du martyre (19-24). Au nombre de ses bienfaits, l'auteur mentionne la préservation de la souffrance éternelle dans l'Hadès après la mort. Il donne à cette occasion une description des tortures de l'Enfer, qui incorpore d'anciens éléments. Ce sermon date du troisième

siècle, mais il n'appartient ni à Cyprien, ni à Novatien. Peut-être est-il l'œuvre d'un laïque.

Edition : W. HARTEL, CSEL 3, 3 (1871) 26-52.

Traductions : Anglaises : R. E. WALLIS, ANL 13; ANF 5, 579-587.

Études : A. HARNACK, Eine bisher nicht erkannte Schrift, Novatians 249-250 (TU 13, 4 b). Leipzig, 1895. — H. KOCH, Cyprianische Untersuchungen. Bonn, 1926, 334-357. — G. MERCATI, Opere minore 2 (ST 77). Cité du Vatican, 1937, 184-191.

9. *De montibus Sina et Sion*. L'auteur de ce traité, composé en latin vulgaire, voit dans le Mont Sinaï un symbole de l'Ancien Testament, et dans le Mont Sion une figure du Nouveau. Le premier a trouvé son achèvement spirituel dans le second. La date de la composition est incertaine. Le caractère de la version latine des passages de l'Écriture indique une origine africaine.

Edition : W. HARTEL, CSEL 3, 3 (1871) 104-119.

Études : A. HARNACK, Zur Schrift Pseudo-Cyprians De montibus Sina et Sion (TU 20, 3). Leipzig, 1900, 135-147; *idem*, Geschichte der altchristl. Literatur 2, 2, 383-386. — C. H. TURNER, The Pseudo-Cyprianic « De montibus Sina et Sion » written in Rome : JThSt 7 (1906) 597-600. — P. CORSEN, Ein theologischer Traktat aus der Werdezeit der kirchlichen Literatur des Abendlandes : ZNW 12 (1911) 1-36. — A. SOUTER, The Home of ps.-Cyprian *De montibus Sina et Sion* : JThSt 16 (1915) 554 sq. — V. BULHART, Lexikalische und kritische Beiträge : WSt 48 (1930) 74, n. 7. — G. MERCATI, Opere minore 2 (ST 77). Cité du Vatican, 1937, 195 sq.

10. L'*Exhortatio de paenitentia* est une collection de citations bibliques analogue aux traités *Ad Fortunatum* et *Ad Quirinum* de Cyprien. Ces passages sont disposés sous l'entête : « Que tous les péchés peuvent être pardonnés à celui qui s'est tourné vers Dieu de tout son cœur. » La version latine est de type africain, mais d'une édition plus récente que celle dont usait Cyprien. Le traité a été attribué au quatrième ou au cinquième siècle, mais sans raisons concluantes.

Éditions : ML 4, 863 sq. — A. MIODONSKI, Incerti auctoris Exhortatio de paenitentia. Ope codicis Parisini nr. 550 rec. Krakau, 1893 = Rozprawy Akademji Umiejetnosci 11, 5, 125-134.

Traductions : Anglaises : R. E. WALLIS, ANL 13; ANF 5, 592-595.

Études : C. WUNDERER, Bruchstücke einer afrikanischen Bibelübersetzung in der pseudocyprianischen Schrift Exhortatio de paenitentia (Progr.), Erlangen, 1889. — B. CAPELLE, Le texte du psautier latin en Afrique, Rome, 1913, 51, n. 2.

11. *Caena Cypriani* est le titre d'un ouvrage relatant un banquet supposé à Cana, auquel un grand roi (Dieu) aurait invité d'importantes personnalités bibliques. L'auteur use abondamment des *Actes de Paul*. Nous possédons ainsi dans cet écrit une source précieuse pour l'un des principaux actes apocryphes des apôtres (cf. vol. 1, p. 150-153). Il fut composé probablement vers 400, dans le sud de la Gaule, par le poète Cyprien. Celui-ci est sans doute le même que le prêtre Cyprien auquel Jérôme adressa une de ses lettres (*Epist.*, 140).

Édition : K. STRECKER, Mon. Germ. Hist. Poet. lat. med. aev. IV, 2, 1. Berlin, 1914, 872 sq.

Études : A. HARNACK, Drei wenig beachtete cyprianische Schriften und die « Acta Pauli » (TU 19, 3). Leipzig, 1899. — H. BREWER, Ueber den Heptateuchdichter Cyprian und die Caena Cypriani : ZkTh 28 (1904) 98 sq. — A. LAPÔTRE, La « Cena Cypriani » et ses énigmes : RSR 3 (1912) 497-506. — W. HASS, Studien zum Heptateuchdichter Cyprian : PhW (1914) 517. — A. WILMART, Le prologue d'Hervé de Bourgdieu pour son commentaire de la Cena Cypriani : RB 35 (1923) 255-263.

12. Le traité *Ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate* n'est rien d'autre que la préface à la traduction latine du *Dialogue* d'Ariston de Pella (cf. vol. 1, p. 221).

13. Le *De centesima, sexagesima, tricesima* fut probablement composé au quatrième siècle par un auteur africain. Il traite de la triple récompense qui attend les martyrs, les ascètes et les bons chrétiens. L'influence des écrits de Cyprien est certaine sur l'esprit et la langue de ce traité.

Édition : R. REITZENSTEIN, Ein frühchristliche Schrift von den dreierlei Früchten des christlichen Lebens : ZNW 15 (1914) 60-90.

Études : D. DE BRUYNE, Un traité gnostique sur les trois récompenses : ZNW 15 (1914) 280-284. — E. SEEGER, Eine neugefundene lateinische Predigt aus dem 3. Jahrhundert : NKZ 25 (1914) 472-544. — G. WOHLERBERG, Eine pseudocyprianische Schrift über dreifach verschiedenen Lohn : ThLB 35 (1914) 169 sq., 193 sq., 217-220. — M. HEER, Pseudo-Cyprian

vom Lohn der Frommen und das Evangelium Justins : RQ 28 (1914) 97-186. — E. BUONAIUTI, Un preteso scritto preciprianeo sul diverso fruttato della vita cristiana. Rome, 1914. — J. MARTIN, Zu der ps.-cyprianischen Schrift über den dreifachen Lohn : Woch. klass. Phil. 32 (1915) 141-144. — J. H. SCHMALZ, Syntaktisches (über De fructibus) : PhW (1915) 508-511. — H. VON SODEN, Die Erforschung der vornicänischen Kirchengeschichte seit 1914 : ZKG 39 (1920) 147-149. — C. WEYMAN, Bemerkungen zu späteren lateinischen Schriftwerken : Münchener Museum 4 (1924) 273. — H. KOCH, Die ps.-cyprianische Schrift De centesima, sexagima, tricesima in ihrer Abhängigkeit von Cyprian : ZNW 31 (1932) 248-272. — D. NORBERG, Ps.-Cypri. tract. 11+26 : Eranos 42 (1944) 77.

Sur Cyprien d'Antioche, le magicien, avec lequel Cyprien de Carthage a été identifié à tort voir : H. DELEHAYE, Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage : AB 39 (1921) 314-332. — A. D. NOCK, Cyprian of Antioch : JThSt 28 (1927) 411-415. — L. RADERMACHER, Griechische Quellen zur Faustsage (SAW 206, 4). Wien, 1927. — F. BILABEL-A. GROHMANN, Studien zu Kyprian dem Magier : Veröffentlichungen der Bad. Pap.-Sammlungen Nr. 5 (1934) 32-35. — M. P. NILSSON, Greek Mysteries in the Confession of S. Cyprian : HThR 40 (1947) 167-176. — A.-J. FESTUGIERE, La révélation d'Hermès Trismégiste I. 2^e éd. Paris, 1950, 37-40, 374-383. — L. KRESTAN-A. HERMANN, RCh 2 (1956) 467-477.

3. ASPECTS DE LA THÉOLOGIE DE CYPRIEN

Si Tertullien n'entreprit jamais un exposé systématique de la doctrine chrétienne, l'homme d'action, plutôt que l'intellectuel, qu'était Cyprien, était moins enclin encore et moins doué pour une telle tentative. Il lui manquait à la fois l'originalité de Tertullien et la puissance spéculative d'Origène. Il n'en est pas moins vrai qu'il resta l'autorité théologique en Occident jusqu'à l'époque d'Augustin. Ses écrits étaient mentionnés en parallèle aux livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament, comme l'atteste la liste de Cheltenham. Après Augustin lui-même, et durant tout le moyen âge, il fut l'un des Pères de l'Église qui eurent le plus de lecteurs, et il exerça une influence profonde sur la législation ecclésiastique. Papes, évêques et théologiens l'invoquèrent maintes fois, principalement à cause de son enseignement sur la nature de l'Église, qui forme le centre de sa pensée.

1. *Ecclésiologie.*

Cyprien considère l'Eglise comme l'unique voie du salut. Il déclare simplement, mais clairement : *Salus extra ecclesiam non est* (*Epist.* 73, 21). Il est impossible d'avoir Dieu pour Père, si l'on n'a l'Eglise pour Mère : *habere non potest deum patrem qui ecclesiam non habet matrem* (*De unit.*, 6). C'est pourquoi il est extrêmement important d'y demeurer. Nul, en effet, ne peut être chrétien sans lui appartenir : *christianus non est qui in Christi ecclesia non est* (*Epist.* 55, 24). L'Eglise est l'Épouse du Christ. Elle ne peut donc être traitée comme une adultère. « Quiconque, se séparant de l'Eglise, s'unit à une adultère, se frustre des promesses de l'Eglise ; s'il abandonne l'Eglise du Christ, il n'aura pas accès aux récompenses du Christ ; il est un étranger, un profane, un ennemi » (*De unit.*, 6). Par conséquent, le caractère fondamental de l'Eglise est l'unité, que Cyprien illustre avec toutes les richesses de son imagination. Il en voit un type dans la robe sans couture du Christ :

Ce sacrement de l'unité, ce lien d'une concorde indissolublement cohérente, nous est représenté dans l'Évangile par cette tunique de Notre-Seigneur Jésus-Christ, laquelle n'est point divisée ni déchirée, mais qui, tirée au sort pour savoir qui revêtirait le Christ, arrive intacte (au gagnant) qui en devient le maître, sans qu'elle ait été abîmée ni découpée... Ce vêtement figurait l'unité qui venait d'en haut, c'est-à-dire du ciel et du Père, et qui ne pouvait être déchirée par celui qui la recevait et en devenait le maître : il l'obtenait tout entière, une fois pour toutes, intégralement, dans sa texture solide, pour ne plus s'en séparer. Celui-là ne peut posséder le vêtement du Christ qui partage et divise l'Eglise du Christ (*De unit.*, 7).

Cyprien compare l'Eglise à l'arche de Noé, hors de laquelle aussi nul ne fut sauvé (*De unit.*, 6), à la multitude des grains qui ne forment qu'un seul pain eucharistique (*Epist.*, 63, 13), à un navire dont l'évêque est le pilote (*Epist.*, 59, 6). Mais sa figure préférée — elle revient plus de trente fois — est celle de

la Mère qui rassemble tous ses enfants dans une seule grande famille, et qui est heureuse de presser contre son sein un peuple un de corps et d'âme (*De unit.*, 23). Le chrétien qui se sépare de l'Eglise, se condamne à la mort (*ibid.*).

Cyprien consacra à la défense de l'unité de l'Eglise, menacée par les schismes, le traité *De unitate ecclesiae* et une grande partie de sa correspondance. Il fonde cette unité, du point de vue des membres de l'Eglise, sur l'attachement à l'évêque. « Vous devriez comprendre que l'évêque est dans l'Eglise et l'Eglise dans l'évêque, et que, si quelqu'un n'est pas avec l'évêque, il n'est pas dans l'Eglise » (*Epist.* 66, 8). « L'évêque est ainsi l'autorité visible qui forme le centre de la communauté.

La solidarité de l'Eglise universelle repose à son tour sur celle des évêques, qui lui forment pour ainsi dire un sénat. Ils sont les successeurs des apôtres, et les apôtres furent les évêques d'autrefois. « Le Seigneur a choisi lui-même les apôtres, c'est-à-dire les évêques et les chefs de l'Eglise » (*Epist.*, 3, 3). C'est sur eux que l'Eglise est construite. Cyprien interprète par conséquent le *Tu es Petrus* de la façon suivante :

Notre Seigneur, dont nous devons révéler et garder les commandements, réglant ce qui concerne les égards dus à l'évêque, et l'ordre de son Eglise, parle dans l'Évangile et dit à Pierre : « Je te dis que tu es Pierre, et que sur cette pierre je bâtirai mon Eglise et que les portes de l'Enfer ne prévaudront point contre elle. Je te donnerai les clés du royaume des cieux, et ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans le ciel, et ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans le ciel » (*Mat.*, 16, 18-19). De là découle, à travers la série des temps et des successions, l'élection des évêques et l'organisation de l'Eglise : l'Eglise repose sur les évêques et toute sa conduite obéit à la direction de ces mêmes chefs. Les choses ayant été ainsi établies par disposition divine, je m'étonne de l'audace téméraire de certains qui m'ont écrit, en affectant de parler au nom de l'Eglise, alors que l'Eglise est établie sur les évêques, le clergé et ceux qui sont restés fidèles (*Epist.* 33, 1).

Cyprien applique donc le texte de *Mat.*, 16, 18 à l'ensemble

de l'épiscopat, dont les divers membres, attachés l'un à l'autre par les liens de la charité et de la concorde (*Epist.* 33, 1), font de l'Eglise universelle un seul corps. « L'Eglise, qui est catholique et une, n'est pas coupée en morceaux ni divisée, mais réunie par le ciment de ses évêques, qui se tiennent fermement l'un à l'autre » (*Epist.* 66, 8).

Etudes : O. RITSCHL, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche. Göttingen, 1885. — E. MICHAUD, L'ecclésiologie de saint Cyprien : *Kirchl. Zeitschr.* (1905) 34-54. — B. POSCHMANN, Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian. Paderborn, 1908. — C. A. KNELLER, Der hl. Cyprian und das Kennzeichen der Kirche. Freiburg, 1914. — SALTET, *BL.E* (1920) 179-206. — A. D'ALÈS, Le mysticisme de saint Cyprien : *RAM* 2 (1921) 256-267; *idem*, La théologie de saint Cyprien. Paris, 1922. — J. C. NAVICKAS, The Doctrine of St. Cyprian on the Sacraments. Diss. Würzburg, 1924. — NASILKOWSKI, *AKK* 19 (1927) 32-48, 149-162. — E. ALTENDORF, Einheit und Heiligkeit der Kirche. 1932, 44-116. — E. MERSCH, Le Corps mystique du Christ. 2^e éd., vol. 2. Louvain, 1936, 15-34. — G. BARDY, Le sacerdoce chrétien d'après saint Cyprien : *VS* 60 (1939) Suppl. 87-119. — J. C. PLUMPE, Ecclesia mater : *TP* (1939) 535-555. — G. NICOTRA, Dottrina di Cipriano sull'efficacia dei sacramenti : *SC* (1940) 496-504; *idem*, Alcune osservazioni sulla dottrina sacramentaria di Cipriano : *SC* (1940) 583-587. — H. RAHNER, Flumina de ventre Christi : *Bibl* (1941) 269-302, 367-403. — J. C. PLUMPE, Mater Ecclesia (*SCA* 5). Washington, 1943, 81-108. — G. BARDY, La théologie de l'Eglise de saint Irénée au concile de Nicée. Paris, 1947, 171-251. — E. MOLLAND, Le développement de l'idée de succession apostolique : *RHPR* (1954) 25-26.

2. La primauté romaine.

Cyprien est persuadé que l'évêque n'a de comptes à rendre qu'à Dieu seul. « Pourvu que le lien de la concorde subsiste et que persévère la fidélité indissoluble à l'unité de l'Eglise catholique, chaque évêque règle lui-même ses actes et son administration comme il l'entend, sauf à en rendre compte au Seigneur » (*Epist.*, 55, 21). Dans sa controverse avec le pape Étienne sur le second baptême des hérétiques, il expose, comme président du synode africain de septembre 256, ainsi son opinion :

Nul parmi nous ne se constitue en évêque des évêques, ou, par la tyrannie ou la crainte, n'oblige ses confrères à

une obéissance forcée. Tout évêque, dans l'exercice de sa liberté et de son pouvoir, a le droit de penser ce qu'il veut. Il ne peut pas plus être jugé par un autre, que lui-même n'en peut juger un autre. Nous devons tous attendre le jugement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le seul qui possède le pouvoir de nous proposer au gouvernement de son Eglise et de juger nos actes (*CSEL* 3, 1, 436).

Il est certain, d'après ce passage, que Cyprien ne reconnaît pas à l'évêque de Rome une primauté de juridiction sur ses confrères. Il ne pense pas non plus que Pierre reçut un pouvoir sur les autres apôtres, car il écrit : *hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus. pari consortio praediti et honoris et potestatis* (*De unit.*, 4). Et Pierre lui-même ne revendiqua jamais un pareil droit : « Pierre, que le Seigneur a choisi tout d'abord, et sur lequel il a bâti son Eglise, se trouvant par la suite en désaccord avec Paul au sujet de la circoncision, ne montra point d'arrogance ou de prétention insolente ; il ne dit point qu'il avait la primauté, et qu'il devait être obéi » (*Epist.* 71, 3).

Nous voyons par contre le même Cyprien accorder les plus hautes louanges à l'Eglise de Rome, en raison de son importance pour l'unité ecclésiastique et la foi, lorsqu'il se plaint des hérétiques « qui osent passer la mer, pour venir au siège de Pierre et l'Eglise principale, d'où l'unité épiscopale est sortie, et y apporter des lettres de schismatiques et de profanes. Ils ne réfléchissent donc pas que ce sont là les mêmes Romains dont l'Apôtre a loué la foi et auprès de qui la perfidie ne saurait avoir accès » (*Epist.* 59, 14). Ainsi la *cathedra Petri* est, à ses yeux, l'*ecclesia principalis* et le lieu d'origine de l'*unitas sacerdotalis*. Néanmoins, dans cette lettre même, il montre nettement qu'il ne concède à Rome aucun droit supérieur de légiférer pour les autres sièges. Il n'admet pas, en effet, qu'elle intervienne dans son propre diocèse : « une portion du troupeau a été attribuée à chacun des pasteurs pour la conduire et la gouverner, sauf à rendre compte à Dieu de sa conduite » (*Epist.* 59, 14). C'est la même idée qui l'amena à contredire le pape Étienne dans la question du second baptême. Là cependant, on ne peut dire que son attitude soit très conséquente.

Récemment M. Bévenot a très justement souligné sa réaction en face des exigences du pape Corneille au sujet de la consécration de Fortunatus, que Cyprien avait faite sans consulter Rome auparavant. Dans sa réponse, l'évêque africain reconnaît son devoir de rapporter au pontife toute affaire de majeure importance :

Je ne vous ai pas, cher frère, écrit immédiatement... C'est que l'affaire n'était pas telle qu'elle dût être portée en hâte à votre connaissance, comme si elle avait été importante et redoutable... Je me dis que tout cela était connu de vous, j'étais sûr que votre mémoire et votre sens de la discipline n'en oubliait rien : je n'ai donc pas jugé qu'il fallait en hâte et d'urgence, vous annoncer ces folies d'hérétiques... Je ne vous avais pas cependant écrit ces nouvelles, car nous n'en faisons pas de cas, et, d'autre part, je vous avais tout récemment envoyé la liste des évêques d'ici, qui sont à la tête de nos frères, et que l'hérésie n'a point entamés (*Epist.* 59, 9).

Nous ne lisons pas dans cette réponse que l'évêque n'a de comptes à rendre qu'à Dieu seul. Au lieu de cette protestation, elle donne une relation de l'incident. Elle reconnaît le droit de Corneille à attendre la soumission en « toute matière d'importance ou de gravité suffisantes ». Le même motif explique un comportement analogue de Cyprien durant la vacance qui suivit la mort du pape Fabien (250). Le clergé romain désapprouva sa retraite. Cyprien répondit aussi en fournissant un rapport sur sa conduite. Enfin et surtout, il adopta la ligne d'action romaine dans l'affaire des lapsi. Il se sent donc obligé, non seulement à l'égard de l'évêque de Rome, mais, en l'absence de celui-ci, envers le siège lui-même.

Pour revenir au *De unitate*, nous devons nous rappeler que Cyprien n'avait pas comme but principal de défendre l'unité des Églises entre elles, mais de chacune en elle-même. Il reconnaît néanmoins en Pierre non simplement le symbole, mais aussi le fondement même de l'unité. Celle-ci repose sur lui : *Primatus Petro datur et una ecclesia et cathedra una monstratur. Et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur qui ab apostolis omnibus unanimi consensione pascatur. Qui*

cathedram Petri super quem fundata ecclesia est, deserit, in ecclesia se esse confidit? (*De unit.*, 4). Telle est la façon dont s'exprime l'édition originale, si les récentes recherches sont exactes (cf. plus haut, p. 417). Si Cyprien refuse à l'évêque de Rome toute autorité supérieure pour maintenir par une œuvre législative la solidarité dont il forme le centre, c'est sans doute parce qu'il considère cette primauté comme une primauté d'honneur, et l'évêque de Rome comme un *primus inter pares*.

Études : H. KOCH, Cyprian und der römische Primat. Leipzig, 1910. — C. A. KNELLER, Römisch-katholisch beim hl. Cyprian : ZkTh (1911) 253-271. — A. SEITZ, Cyprian und der römische Primat oder urchristliche Primatsentwicklung. Regensburg, 1911. — C. A. KNELLER, Cyprian und die römische Kirche : ZkTh (1911) 674-689. — K. ADAM, Cyprians Kommentar zu Mt. 16, 18 in dogmengeschichtlicher Beleuchtung : ThQ (1912) 99-120, 203-244. — J. ERNST, Cyprian und das Papsttum. Mainz, 1912. — Th. SACHS, Die neueste Literatur zur « Cyprianfrage ». Das Resultat der durch H. Koch veranlassten Kontroversen : ZkTh 37 (1913) 604-618. — A. D'ALÈS, Ecclesia principalis : RSR 11 (1921) 374-380. — G. BARBY, L'autorité du Siège romain et les controverses du III^e siècle : RSR 14 (1924) 255-272, 385-399. — E. CASPAR, Primatus Petri : Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung (1927) 253-331. — H. KOCH, Die karthagische Ketzertaufsynode vom 1. September 256. Zugleich ein Beitrag zur Primatfrage. Anhang : Die Stellung der Epistula 69 Cyprians im Ketzertaufstreit : IKZ (1923) 73-104. — J. T. SHOTWELL and L. R. LOOMIS, The See of Peter. New York, 1927, 322-381, 387-419, 424 sq. — J. CHAPMAN, Studies on the Early Papacy. London, 1928, 28-50. — K. ADAM, Neue Untersuchungen über die Ursprünge der kirchlichen Primatslehre : ThQ 109 (1928) 203-256. — H. KOCH, Cathedra Petri. Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre. Giessen, 1930. Cf. RHE (1931) 849 sq.; RSR (1931) 601 sq. — A. SEITZ, Hugo Kochs Cathedra Petri bei Cyprian : ThGt (1931) 42-62. — B. POSCHMANN, Ecclesia principalis. Ein kritischer Beitrag zur Frage des Primats bei Cyprian. Breslau, 1933. — D. FRASSES, Cyprianus van Carthago en het primaat van Rome : StC 11 (1933-1934) 214-219. — T. ZURELENA, Petrus origo unitatis apud S. Cyprianum : Greg (1934) 500-523; (1935) 196-224. — C. BUTLER, Catholic and Roman; The Witness of St. Cyprian : Downside Review 56 (1938) 127-145. — M. KUPPENS, Notes dogmatiques sur l'épiscopat : Revue ecclési. Liège 36 (1940) 355-367; 37 (1950) 9-26, 80-93. — M. BÉVENOT, A Bishop is Responsible to God Alone : RSR 39-40 (1951-1952) 397-415. — J. LUDWIG, Die Primatworte Mt 16, 18, 19 in der altkirchlichen Exegese. Münster i. W., 1952, 20-36. — C. BUTLER, St. Cyprian on the Church : Downside Review 71 (1953) 1-13, 119-134, 258-272. Voir les autres écrits dans la bibliographie du *De unitate*, p. 417.

3. Le baptême.

Alors que Cyprien s'accorde avec Tertullien à propos du baptême conféré par les hérétiques, il s'en sépare sur celui des petits enfants. Tertullien recommandait de le reporter à l'âge où les enfants auraient la possibilité de connaître le Christ (*De bapt.*, 18, cf. plus haut, p. 332). Au contraire, Cyprien est partisan de le donner le plus tôt que l'on peut. Il s'oppose même à la coutume d'attendre huit jours après la naissance. Dans sa lettre à Fidus, il commente ainsi la décision d'un synode :

Pour ce qui regarde les enfants, vous disiez qu'on ne devait pas les baptiser le deuxième ou le troisième jour, mais qu'il fallait prendre modèle sur la loi antique de la circoncision, par conséquent ne pas baptiser et sanctifier le nouveau-né avant le huitième jour. Notre assemblée en a pensé tout autrement. La façon d'agir que vous préconisez n'a rallié aucun suffrage, et nous avons tous été d'avis qu'il ne fallait refuser à aucun homme arrivant à l'existence la miséricorde et la grâce de Dieu... Nous pensons que la circoncision spirituelle ne doit pas être empêchée par la circoncision charnelle... Les plus grands coupables, après avoir péché gravement contre Dieu, obtiennent la rémission de leurs fautes : personne n'est privé du baptême et de la grâce. A combien plus forte raison, un enfant n'en doit-il pas être privé, qui, étant né depuis peu de temps, n'a commis aucune faute ; il a contracté seulement à sa première naissance, comme descendant d'Adam, le virus mortel de l'antique contagion ; il arrive d'autant plus facilement à obtenir la rémission des péchés, que les péchés qu'on lui remet ne sont pas les siens, mais ceux d'autrui (*Epist.* 64, 2-5).

Cyprien, comme Tertullien, connaît un autre baptême, plus sublime en puissance et plus merveilleux dans ses effets que celui de l'eau, le baptême du sang ou martyre. Les catéchumènes qui meurent pour leur foi, écrit-il dans l'*Epist.* 73, ne sont d'aucune façon privés des effets du sacrement : « Ils sont baptisés de ce baptême très glorieux et très noble dont le

Seigneur disait qu'il avait un autre baptême à recevoir » (*Luc.* 12, 50). Comparant les deux, il déclare dans la préface du traité *Ad Fortunatum* : « Celui-ci est un baptême supérieur en grâce, plus sublime en puissance, plus riche en honneur, un baptême que les anges administrent, un baptême dans lequel trouvent plaisir Dieu et son Oint, un baptême après lequel on ne pèche plus, un baptême qui complète notre croissance dans la foi, un baptême qui, à notre départ de ce monde, nous unit immédiatement à Dieu ». Comme l'indique la dernière phrase, Cyprien partageait l'opinion de Tertullien, et pensait que les martyrs entrent dans le Royaume des cieux sitôt après leur mort, tandis que les autres doivent attendre la sentence du Seigneur au jour du Jugement (*De unit.*, 14 ; *Epist.* 55, 17, 20 ; 58, 3).

Études : J. ERNST, Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian. Mainz, 1901 ; *idem*, Stephan und der Ketzertaufstreit. Mainz, 1905 ; *idem*, Untersuchungen über Cyprian und den Ketzertaufstreit : *ThQ* (1911) 230-281, 364-403. — J. B. BORD, L'autorité de saint Cyprien dans la controverse baptismale jugée d'après saint Augustin : *RHE* 18 (1922) 445-468. — G. BARDY, RSR (1924) 255-272, 385-399. — F. J. DÖLGER, Der Kuss im Tauf- und Firmungsritual nach Cyprian von Karthago und Hippolyt von Rom : *AC* 1 (1929) 186-196. — N. ZERNOV, Saint Stephen and the Roman Community at the Time of the Baptismal Controversy : *ChQ* 117 (1934) 304-336. — H. KOCH, Gelasius im kirchenpolitischen Dienste seiner Vorgänger, der Päpste Simplicius und Felix III. Ein Beitrag zur Sprache des Papstes Gelasius I. und früherer Papstbriefe. Munich, 1935, 79-82. — H. KAYSER, Zur marcionitischen Taufformel (nach Cyprian) : *ThStKr* 108 (1937-1938) 370-386. — E. L. HUMMEL, The Concept of Martyrdom according to St. Cyprian of Carthage (*SCA* 9). Washington, 1940, 108-166 : Baptism of Blood. — A. STENZEL, Cyprian und die Taufe im Namen Jesu : *Schol* 30 (1955) 372-387.

4. La pénitence.

Cyprien défendit avec succès la pratique traditionnelle de l'Église primitive au sujet de la discipline pénitentielle, contre deux excès, le laxisme de son propre clergé et le rigorisme du parti de Novatien à Rome. Son traité *De lapsis* et sa correspondance prouvent que les décisions qu'il adopta ne représentent pas une « seconde infraction à la coutume » (ceux qui regardent l'absolution de la fornication comme la « première

infraction » — cf. plus haut, p. 396 — tiennent le pardon de l'idolâtrie pour la seconde). On ne trouve aucun indice dans les écrits de Cyprien, qui laisse supposer que dans l'Église de Rome l'on ait jusqu'alors jugé l'apostasie irrémissible. Il ne mentionne jamais les trois « péchés capitaux » du *De pudicitia* de Tertullien, ni la distinction qu'on y trouve entre *peccata remissibilia* et *peccata irremissibilia*. Au contraire, dans sa lettre à l'évêque Antonianus (*Epist.* 55), il souscrit à ce principe : « Nous ne pouvons obliger à faire pénitence, si le fruit de la pénitence est enlevé » (17). Précisant sa pensée, il ajoute : « Nous ne croyons pas que personne doive être forcé du fruit de la satisfaction et de l'espoir de la paix » (27). Ce serait se moquer des pauvres frères et les tromper que les exhorter à la pénitence, et, en retirant à celle-ci son effet logique, de leur dire : « Pleurez, versez des larmes, gémissiez jours et nuits, et, pour laver et effacer votre faute, faites des œuvres généreusement, fréquemment : après tout cela, vous mourrez hors de l'Église. Vous ferez tout ce qui a rapport à la paix, mais cette paix que vous cherchez, vous ne l'aurez jamais. » Autant dire à un paysan de cultiver son champ avec toute son habileté d'agriculteur, et lui assurer en même temps qu'il ne jouira pas de la moisson (27). Le traité *De opere et eleemosynis* (cf. plus haut, p. 424, affirme expressément que ceux qui ont péché après le baptême, peuvent encore être purifiés (2). Quelle que soit la souillure qu'ils aient pu contracter, elle sera lavée (1), car Dieu cherche à sauver ceux qu'il a rachetés un grand prix (2). Cyprien ne dit nulle part que la demande des *lapsi* en vue de leur réconciliation, soit contraire à la pratique observée jusqu'alors.

D'après Cyprien, la pénitence publique comporte trois actes distincts : la confession, la satisfaction, proportionnée à la gravité du péché, et la réconciliation qui suit son accomplissement. « Je vous en supplie, chers frères, que chacun confesse sa propre faute, tandis que celui qui a péché demeure encore dans ce monde, que sa confession peut être reçue, que la satisfaction et la rémission accordées par les prêtres sont agréables au Seigneur » (*De laps.*, 28; *Epist.* 16, 2). Bien que ce soit, d'après Cyprien, l'élément personnel, subjectif, de la pénitence, qui obtienne la rémission (*De laps.*, 17; *Epist.* 59, 13),

le complément ecclésiastique de la réconciliation est « le gage de la vie » (*pignus vitae*; *Epist.* 55, 133), car il présuppose le pardon de Dieu. Cyprien insiste sur la vertu sanatrice et le caractère sacramentel de l'acte de la réconciliation, plus que tous ses prédécesseurs, et même que ses successeurs jusqu'à Augustin, qui développa cette doctrine dans la controverse anti-donatiste (cf. la bibliographie donnée plus haut, p. 398).

5. L'eucharistie.

L'Épître 63 *Sur le Sacrement de la Coupe du Seigneur* (cf. plus haut, p. 432), est l'unique écrit anténicéen consacré exclusivement à la célébration eucharistique. Elle revêt une importance particulière pour l'histoire du dogme, du fait qu'elle est dominée tout entière par l'idée du sacrifice. Le sacrifice du prêtre est la répétition de la Cène du Seigneur, où le Christ s'est offert lui-même au Père (*Patri se ipsum obtulit*) :

Si le Christ notre Seigneur et notre Dieu est lui-même le grand prêtre de son divin Père, et s'est offert lui-même le premier à son Père en sacrifice, à coup sûr le prêtre remplit le rôle du Christ, qui fait ce que le Christ a fait, et il n'offre à Dieu le Père, dans l'Église, la vérité et la plénitude du sacrifice, qu'autant qu'il l'offre comme il voit que le Christ lui-même l'a offert (*Epist.* 63, 14).

Cyprien atteste ainsi le premier de façon explicite que le corps et le sang du Seigneur forment l'oblation. La dernière Cène et le sacrifice eucharistique de l'Église sont la représentation du sacrifice du Christ sur la Croix. L'eucharistie est appelée *dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum* (*ibid.*). « Nous faisons mention de sa passion dans tous les sacrifices, car la passion du Seigneur est le sacrifice que nous offrons. Nous ne devons donc rien faire d'autre que ce qu'il fit » (17). L'eucharistie est *oblatio et sacrificium* : « Il apparaît que le corps du Christ n'est pas offert s'il n'y a pas de vin dans la coupe. Et le sacrifice du Seigneur n'est pas célébré avec une consécration légitime, si notre oblation et notre sacrifice ne répondent pas à sa passion » (9).

La valeur objective d'un tel sacrifice eucharistique trouve

une preuve dans le fait qu'il est offert pour le repos des âmes, comme un *sacrificium pro dormitione* (Epist. 1, 2). On le célèbre également en l'honneur des martyrs : *sacrificia pro eis semper... offerimus, quotiens martyrum passionem et dies anniversaria commemoratione celebramus* (Epist. 39, 3; 12, 2).

Cyprien voit dans le pain sacramentel un symbole du lien entre le Christ et les fidèles et de l'unité ecclésiastique : « Par là se trouve encore figurée l'unité du peuple chrétien : de même que des grains multiples réunis, moulus et mêlés ensemble, font un seul pain, ainsi dans le Christ qui est le pain du ciel, il n'y a, sachops-le bien, qu'un seul corps, avec lequel notre pluralité est unie et confondue » (Epist. 63, 13). Le mélange d'eau et de vin a la même signification : « Quand donc dans le calice l'eau se mêle au vin, c'est le peuple qui se mêle avec le Christ, et la foule des fidèles qui se joint et s'unit à celui en qui elle croit » (ibid.). Cyprien tient pour invalide l'eucharistie célébrée en dehors de l'Eglise, de même que le baptême conféré par les hérétiques. Il informe le pape Étienne dans une lettre (Epist. 72), d'une résolution prise à cet effet par un synode de soixante et un évêques d'Afrique et de Numidie. De tels sacrifices sont « faux et blasphématoires » et « en opposition à l'unique autel divin » (ibid.). Ces idées prirent de l'importance plus tard dans le mouvement donatiste, où l'on soutenait que l'efficacité du sacrement dépend de la sainteté du ministre.

Textes : J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonn, 1935-1937, 356-358.

Études : PETERS, *Cyprians Lehre über die Eucharistie* : *Katholik* 53 (1873) I 669-687; II 25-39. — A. HARNACK, *Brodt und Wasser die eucharistischen Elemente bei Justin* (TU 7, 2), Leipzig, 1891, 120-124. — A. SCHEWLER, *Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten* (FLD 3, 4), Mainz, 1903, 105-119. — A. STRUCKMANN, *Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vor nicänischen Zeit*, Vienna, 1905, 306-321. — P. BATIFFOL, *L'Eucharistie*, 9^e éd., Paris, 1930, 226-247. — G. PHILIPS, *De Hl. Cyprianus en de Hl. Communie* : *Algemeen Nederl. Euch. Tijdschrift* (1930) 313 sq. — S. SALAVILLE, *L'épiscopat africain (d'après saint Cyprien)* : EO 39 (1941-1942) 268-282.

ARNOBE DE SICCA

La coutume païenne de rejeter tous les fléaux, épidémies, famines et guerres, sur l'infidélité des chrétiens à l'égard des dieux, qui provoqua l'*Apologeticum* de Tertullien, et l'*Ad Demetrianum* de Cyprien, amena un autre auteur africain de la fin du troisième siècle à écrire une réfutation de ces accusations mensongères. Il s'appelait Arnobe, et son ouvrage, en sept livres, s'intitule *Adversus nationes*. Il était, d'après Jérôme (*Chron. ad ann.* 253-327), maître de rhétorique à Sicca en Afrique, et compta Lactance parmi ses élèves (*De vir. ill.*, 80; *Epist.*, 70, 5). Il fut d'abord païen et resta longtemps un adversaire acharné du christianisme, jusqu'au jour où, averti par des songes, il se convertit à la nouvelle religion (*Chron. loc. cit.*). Il ne nous révèle pas lui-même le motif de sa conversion, lorsqu'il aborde ce sujet (I, 39; 3, 24). La paix et la joie du nouveau chrétien exultent dans cette page :

Tout récemment encore, ô aveuglement ! j'adorais des images sorties des fourneaux, des dieux forgés sur l'enclume à coups de marteau, des os d'éléphant, des peintures, des bandelettes sur de vieux arbres. Lorsque mon regard tombait sur une pierre barbouillée d'huile d'olive, comme si quelque puissance y avait élu demeure, je lui témoignais un profond respect. Je lui parlais et lui demandais des grâces, bien que ce ne fût qu'un roc dépourvu d'intelligence. Et ces dieux eux-mêmes, dont j'avais admis l'existence, je les traitais avec la plus grande injustice, croyant qu'ils étaient des morceaux de bois, des pierres, des os, ou qu'ils habitaient une matière de cette sorte. Mais aujourd'hui que je suis entré sur les sentiers de la vérité, sous la conduite d'un si grand Maître, je connais toutes choses pour ce qu'elles sont en réalité. Je témoigne du respect aux choses qui le méritent. Je n'offense aucun nom divin. Ce qui est dû à chaque personne et à chaque autorité, je le lui accorde, ayant saisi clairement différences et distinctions. Ne faut-il donc pas que nous considérions le Christ comme Dieu, et n'a-t-il pas droit à un culte divin,

étant celui dont nous avons reçu tant de bienfaits dans la vie, et dont nous espérons davantage encore, lorsque le « Jour » sera arrivé ? (1, 39).

Adversus nationes.

Jérôme rapporte (*Chron. loc. cit.*) que l'évêque du lieu se montra plutôt sceptique, lorsqu'Arnobé lui demanda de le recevoir chrétien, et qu'il exigea du postulant des preuves de ses dispositions nouvelles. Pour témoigner de sa sincérité, Arnobé écrivit donc son important traité contre les païens. Quant à la date de sa composition, nous savons qu'il devait être achevé avant 311, l'année où cessèrent les persécutions dont il parle souvent, alors qu'on ne trouve pas d'allusions au retour de la paix. Dans le *De vir. ill.*, Jérôme situe deux fois Arnobé sous le règne de Dioclétien (284-304), tandis que dans sa *Chronique*, il le nomme pour l'année 327. Mais cette deuxième indication doit être erronée. Nous savons donc seulement qu'il écrivit durant la persécution de Dioclétien et avant 311. Jérôme (*De vir. ill.*, 79) intitule ce traité *Adversus gentes*, tandis que l'unique manuscrit (*Codex Paris*, 1661 saec. IX) donne *Adversus nationes*. Ce dernier titre paraît plus exact. L'ouvrage porte toutes les marques d'une composition hâtive, et montre peu de familiarité avec le donné de la foi. Les deux premiers livres étant consacrés à la justification du christianisme, on le classe habituellement dans la série des apologies. Il est cependant moins une défense proprement dite, qu'une virulente attaque lancée contre le paganisme. Mc Cracken l'appelle à juste titre « la plus vive et la plus soutenue de toutes les ripostes que nous ayons contre les cultes païens de l'époque » (p. 4). Il constitue une source très médiocre pour la connaissance de la doctrine chrétienne, mais d'une extrême richesse pour celle des religions païennes contemporaines.

Le livre premier répond à la calomnie accusant les chrétiens d'être la cause de tous les maux qui ont affligé la race humaine dans les dernières années. Il renvoie la charge sur les prêtres païens qui l'ont accréditée, en raison de la baisse de leurs revenus. Ces calamités sévissaient déjà, observe-t-il, avant l'apparition de la foi chrétienne. En fait, la nouvelle religion

diminue certains fléaux, comme la guerre, sources eux-mêmes de nombreux autres :

Si tous acceptaient un moment de prêter une oreille attentive à ses préceptes de paix et de salut, mettant leur foi, non dans leur arrogance ou leur suffisance, mais plutôt dans ses conseils, le monde entier, détournant l'usage du fer à des fins moins violentes, écoulerait ses jours dans la tranquillité la plus sereine, et parviendrait à une salubre concorde, tandis qu'il conserverait inviolées les clauses des traités (1, 6).

Arnobé répond ensuite à la critique qui reproche aux chrétiens d'adorer un simple homme et, qui plus est, un crucifié. Les païens sont très mal placés pour soulever une pareille objection, car ils ont eux-mêmes élevé au rang des dieux nombre de héros et d'empereurs. L'enseignement du Christ et ses miracles prouvent que sa nature divine ne subit aucun détriment du fait de sa mort. L'expansion de la foi corrobore ce témoignage. Il était nécessaire au Sauveur d'apparaître sous une forme humaine, car il venait pour le rachat de l'homme.

Le second livre traite de l'aversion des païens pour le nom du Christ. Arnobé l'explique par le fait que le Seigneur chassa de la terre les cultes païens. Mais il apporta en échange aux hommes la vraie religion, que rejettent avec folie les païens. Lorsque ceux-ci la tournent en dérision, ils devraient se souvenir qu'on trouve dans les écrits de leurs philosophes, une partie importante de son enseignement, par exemple la doctrine de l'immortalité de l'âme chez Platon. Malgré cet aveu, Arnobé se livre à une longue attaque de la conception platonicienne de l'immortalité, qui constitue la partie la plus intéressante de l'ouvrage. Dans le troisième livre, il prend d'abord vivement à partie ses adversaires. Il dénonce leur anthropomorphisme. Les païens prêtent aux dieux toutes sortes de passions dépravées, particulièrement d'ordre sexuel. Ils contredisent ainsi la notion même de Dieu. Le quatrième livre ridiculise leur manie de déifier les idées abstraites, leurs divinités abominables, et leurs légendes ignominieuses, attestées par la littérature elle-même, sur les amours de Jupiter. Le cinquième livre censure les mythes de Numa et d'Attis, ainsi que de la Grande

Mère. Il attaque les cérémonies et les fables qui se rapportent aux cultes des mystères. Il rejette enfin toute interprétation allégorique de ces récits. Le sixième livre est une polémique contre les temples et les idoles des païens, et le septième, contre leurs sacrifices. Arnobe explique toutes ces superstitions par la conception païenne erronée de la divinité, et lui oppose pour finir la notion chrétienne.

Jérôme juge le style d'Arnobe « inégal et prolixe, le défaut de divisions claires dans son ouvrage entraînant la confusion » (*Epist.* 58). L'auteur, il est vrai, tire à lui tous les arguments. Il se livre à des répétitions interminables et fastidieuses. Néanmoins, la composition ne manque pas, dans son ensemble, d'unité organique. Le P. Festugière ne partage pas l'opinion qui reproche à cet ouvrage d'être mal écrit et sans ordre. Il attribue plutôt ses obscurités à l'imprécision des idées. L'auteur montre une puissance d'expression considérable, et s'élève parfois à une éloquence authentique.

Études : C. STANGE, De Arnobii oratione (Progr.), Saargemünd, 1893. — J. SCHARNAGL, De Arnobi Maioris latinitate (Progr.), Görz, 1895. — P. SPINDLER, De Arnobii genere dicendi. Diss. Strasbourg, 1901. — W. TSCHIRSCH, De Arnobii studiis latinis. Jena, 1905. — E. NORDEN, Die antike Kunstprosa 2. Leipzig-Berlin, 1909, 946 sq. — T. LORENZ, De clausulis Arnobianis. Diss. Breslau, 1910. — J. H. SCHMALZ, Satzbau und Negationen bei Arnobius : Glotta 5 (1914) 202-208. — K. J. HIBÉN, De casuum syntaxi Arnobii (De Arnobii Adversus nationes libris VII commentationes 3). Helsingfors, 1921. — P. GABARROU, Le latin d'Arnobe. Paris, 1921. — H. KOCH, Zum Ablativgebrauch bei Cyprian von Karthago und andern Schriftstellern : RhM 87 (1929) 427-432. — A.-J. FESTUGIÈRE, Mémorial Lagrange. Paris, 1940, 97-132.

Nous devons mentionner les sources qu'Arnobe mit à contribution. Pour commencer par les œuvres grecques, il renvoie quatorze fois à Platon ou à l'un de ses écrits, deux fois à Aristote, Sophocle, Mnaséas de Patara, Myrtillus et Posidippus. On y trouve un extrait des *Orphica* et une allusion à Hermès Trismégiste. Le P. Festugière a montré que le second livre trahit une grande familiarité avec l'hermétisme, le néoplatonisme, les oracles chaldéens, Plotin, Zoroastre, Osthane et les papyri magiques des liturgies mithriaques. Passons aux auteurs latins. Il puise particulièrement à Varron, dont il

donne quinze citations. Il utilise Cicéron et Lucrèce. Mais la thèse faisant de Cornelius Labéo une de ses sources les plus importantes, est dénuée de fondements, comme l'ont suffisamment prouvé Tullius et Festugière.

Si nous abordons les sources bibliques et chrétiennes, nous avons la surprise de ne pas rencontrer le nom d'un seul auteur chrétien. Il est certain cependant qu'il lut et utilisa le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie, l'*Apologeticum* et l'*Ad nationes* de Tertullien, et l'*Octavius* de Minucius Félix. Les ressemblances qui apparaissent entre l'*Arversus nationes* d'Arnobe et les *Divinae institutiones* de Lactance semblent fondées sur une source commune.

L'histoire ne nous dit pas l'accueil que reçut cette œuvre du rhéteur africain. Seul parmi les auteurs du quatrième siècle, Jérôme le connaît quelque peu. Le *Decretum de libris recipiendis et non recipiendis*, du sixième siècle, le range au nombre des apocryphes.

Éditions : ML 5. — A. RIFFERSCHIED, CSEL 4 (1875). — C. MARCHESI, Corpus script. lat. Patavium 62. Turin, 1953. Cf. C. MARCHESI, Per una nova edizione di Arnobio : RFIC 60 (1932) 485-496. — W. KROLL, PhW 55 (1935) 1082-1084. — A. SOUTER, CR 49 (1935) 209.

Traductions : Anglaises : H. BRYCE and H. CAMPBELL, ANL 19 (1871); ANF 6, 401-572. — G. E. McCracken, Arnobius of Sicca, The Case Against the Pagans (ACW 7-8). Westminster, Md., 1949. — Allemandes : F. A. v. BERNARD, Des Afrikaners Arnobius sieben Bücher wider die Heiden, aus dem Lateinischen übersetzt und erläutert. Landshut, 1842. — J. ALLERKER, Arnobius sieben Bücher gegen die Heiden. Trier, 1858. — Hollandaise : J. OUDAN, Arnobius d'afrikaner tegen de Heydenen vervat in zeven boeken. Harlingen, 1677.

Critique textuelle : F. WASSENBERG, Quaestiones Arnobianae criticae. Diss. Münster i. W., 1877. — M. BASTGEN, Quaestiones de locis ex Arnobii Adversus Nationes opere selectis. Diss. Münster i. W., 1877. — E. LÖFSTEDT, Beiträge zur Kenntnis des späteren Latinität (Diss. Uppsala). Stockholm, 1907; *idem*, Patristische Beiträge : Eranos 10 (1910) 7-29. — C. PASCAL, Emendationes Arnobianae : RFIC 32 (1904) 1-9. — K. MEISER, Studien zu Arnobius : SAM Philos.-hist. Kl. 5 (1908) 19-40. — T. STANGL, Arnobiana : PhW 30 (1910) 126 sq., 158 sq.; *idem*, Bobiensia : RhM 65 (1910) 93. — O. KIRSCHWING, Qua ratione in Arnobii libris ars critica exercenda sit. Diss. Leipzig, 1911. — K. KISTNER, Arnobiana (Progr.). St. Ingebert, 1912. — C. BRAKMAN, Miscella. Leiden, 1912; *idem*, Miscella altera. Leiden, 1913; *idem*, Miscella tertia. Leiden, 1917; *idem*, Arnobiana. Leiden, 1917. — W. KROLL, Arnobiusstudien : RhM 72 (1917)

62-112. — J. S. PHILLIMORE, *Arnobiana* : *Mnem* 48 (1920) 388-391. — P. THOMAS, *Observationes ad scriptores latinos : ad Arnobium* : *Mnem* 49 (1921) 63 sq. — K. J. HUBÉN, *Randbemerkungen zu Arnobius Adversus Nationes*, dans son *De Arnobii Adversus Nationes libri VII commentationes* 2. Helsingfors, 1921. — C. WEYMAN, *Textkritische Bemerkungen zu Arnobius Adversus nationes* : *Festschrift S. Merkle*. Düsseldorf, 1922, 386-395. — A. THÖRNELL, *Patristica* : Uppsala Univ. Arsskr. (1923) 1-21. — H. KOCH, *Zu Arnobius und Lactantius* : *Phil* 80 (1925) 467-472. — G. WIMAN, *Nagra Arnobius-ställen* : *Eranos* 25 (1927) 278-280; *idem*, *Textkritiska studier till Arnobius* : *Svenskt Arkiv för hum. Avhandl.* 4. Göteborg, 1931. — T. BIRT, *Marginalien zu lateinischen Prosaikern* : *Phil* 83 (1928) 164-182. — H. ARMINI, *Textkritiska bidrag* : *Eranos* 28 (1930) 34-39. — K. GUINAGH, *Arnobiana* : *CW* 29 (1936) 69-70. — H. HAGENBAUM, *La prose métrique d'Arnohe. Contributions à la connaissance de la prose littéraire de l'empire* (Göteborgs Högskolas Arsskr. 42, 1936, No. 1). Göteborg, 1937; *idem*, *En Ovidiusreminiscens hos Arnobius* : *Eranos* 35 (1937) 36-40. — C. KNAPP, *A correction and addendum to Prof. Guinagh's Arnobiana* : *CW* 29 (1936) 152. — B. AXELSON, *Zur Emendation älterer Kirchenschriftsteller* : *Eranos* 39 (1941) 74-81; *idem*, *Randbemerkungen zu Arnobius* : *Eranos* 40 (1942) 182 sq.; *idem*, *Textkritisches zu Florus, Minucius Felix und Arnobius* : *K. Humanistiska Vetenskapsamfundets i Lund Arsb.* 1944-1945 No. 1. — G. WIMAN, *Ad Arnobium* : *Eranos* 45 (1947) 129-152. — G. E. MCCracken, *Critical Notes to Arnobius Adversus Nationes* : *VC* 3 (1949) 39-49. — J. C. PLUMPE, *Some Critical Annotations to Arnobius* : *VC* 3 (1949) 230-236. — A.-J. FESTUGIÈRE, *Arnobiana* : *VC* 6 (1952) 208-254. — J.-R. LAURIS, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361*. Rome, 1954.

Opinions théologiques d'Arnohe.

Le premier livre de l'*Adversus nationes* contient une très belle prière, où Arnohe implore le pardon pour les persécuteurs :

O très grand, ô très haut procréateur des choses visibles et invisibles ! O toi qui es invisible, et ne fus jamais compris par les natures créées ! Loué, loué sois-tu vraiment — s'il est permis à des lèvres souillées de te louer — toi à qui tout ce qui respire et pense dans la nature ne devrait cesser de rendre grâces, toi qu'il faudrait toute la vie prier à genoux et assaillir d'invocations continuelles. Tu es la cause première, le lieu et l'espace des choses créées, le fondement de toutes choses, quelles qu'elles soient. Seul tu es infini, inengendré, perpétuel et éternel,

toi que nulle forme ne peut représenter, nulle ligne corporelle définir, qui es illimité dans ta nature et dans ta grandeur, sans lien, sans mouvement et sans condition, toi dont on ne peut rien dire ou rendre dans les mots des mortels. Pour te comprendre, il faut faire silence. Et pour une frêle tentative de t'esquisser même vaguement, il faut éviter même tout murmure. Accorde ton pardon, ô Roi très haut, à ceux qui persécutent tes serviteurs. Et pardonne, en raison de la douceur de ta nature, à ceux qui s'éloignent de la vénération de ton nom et de ta religion (1, 31).

Cette prière révèle une notion très élevée de Dieu. Arnohe considère comme innée l'idée de l'existence d'une cause première et d'un fondement de toutes choses : « Y a-t-il un être humain qui n'arrive pas au jour de sa naissance avec une notion de ce commencement ? pour qui celle-ci n'est pas une idée innée, dans lequel elle ne se trouve pas imprimée et presque scellée dès le sein de sa mère, en qui n'est pas profondément implantée la conviction qu'il existe un Roi, Seigneur et Ordonnateur de tout ce qui est ? » (1, 33). Arnohe partage donc l'opinion de Tertullien sur l'*anima naturaliter christiana* (cf. plus haut, p. 314, etc.), mais sa notion de Dieu est loin d'être claire et précise. Il imagine une divinité sans contact avec ses créatures, isolées dans sa grandeur. Le Dieu dans lequel il croit, est dénué de sensibilité et ne se préoccupe pas de ce qui se passe dans le monde (1, 17 ; 6, 2 ; 7, 5, 36). Cette idée de la « distance » divine pénètre tout l'*Ad nationes*. Elle en forme véritablement l'idée centrale. Elle est la clé de la doctrine d'Arnohe. Celui-ci déclare la colère incompatible avec la nature divine. Tandis que Lactance consacre un ouvrage entier, le *De ira dei* à prouver la colère du Seigneur, Arnohe ne cesse de mettre ses lecteurs en garde contre une telle association. Tout ce qui est atteint par quelque émotion, explique-t-il, est faible et fragile, sujet à la souffrance, et donc nécessairement mortel. « Là où se trouve l'émotion, il doit y avoir aussi la passion. Là où se tient la passion, il est logique que suive le trouble de l'esprit. Là où est le trouble de l'esprit, existent la colère et le chagrin ; et où sont la colère et le chagrin, la place est prête pour la faiblesse et la corruption. Enfin, là où les deux inter-

viennent, la destruction n'est pas loin, c'est-à-dire la mort qui met fin à toutes choses » (1, 18). Nul, bien sûr, n'écrit ainsi, avec quelque connaissance de l'Ancien Testament et de ses fréquentes allusions à l'indignation divine. Mais Arnobe prévient toute objection de ce côté. Il répudie avec violence la source d'où l'on tire les textes incriminés : « Et qu'on n'aille pas se prévaloir contre nous des fables des Juifs et de celles de la secte des Sadducéens, comme si nous attribuions, nous aussi, des formes à Dieu. On sait en effet que ces choses sont dites dans leurs écrits, et corroborées comme certaines et faisant autorité. En réalité, ces fables ne nous regardent pas et n'ont absolument rien de commun avec nous ; ou si, comme on le pense, elles nous sont communes, il vous faut chercher de plus profonds docteurs qui vous apprendront comment élucider les nuages et les mystérieuses parolles de ces écrits » (3, 12). La vraie source de cette idée de l'indifférence divine est la philosophie épicurienne et la doctrine stoïcienne des passions.

Il est significatif qu'Arnobe n'identifie pas, comme le font les autres apologistes, les dieux des païens avec les démons. Il ne nie pas non plus catégoriquement leur existence. Dans certains passages (3, 28-35 ; 4, 9 ; 4, 11 ; 4, 27 ; 4, 28 ; 5, 44 ; 6, 2 ; 6, 10), il paraît sûr qu'ils ne peuvent exister, dans d'autres il hésite. Il écrit par exemple : « Nous adorons leur Père, par lequel, si vraiment ils existent, ils ont commencé à être, et duquel ils tiennent la substance de leur puissance et de leur majesté. Leur divinité elle-même, pour ainsi dire, leur serait octroyée par lui » (1, 28). Il montre la même hésitation dans un autre passage, où il rejette l'idée de la génération et de la naissance des divinités païennes. « Quant à nous, au contraire, nous soutenons que si, en effet, ils sont des dieux et possèdent l'autorité, la puissance et la dignité qui conviennent à un tel titre, ou bien il sont inengendrés — car la révérence nous commande de le croire ; ou, s'ils ont eu un commencement dans une naissance, il appartient au Dieu suprême de connaître comment il les a faits ou depuis combien de temps ils existent, puisqu'il leur a donné part à l'éternité de sa propre divinité » (7, 35). A l'objection païenne reprochant aux chrétiens de ne pas adorer les dieux, il donne comme excuse que ceux-ci sont compris dans les hommages adressés au Dieu suprême :

Vaquier au culte de Dieu, de la divinité première, le Père de toutes choses et le Seigneur, celui qui établit et gouverne toutes choses, est assez pour nous. En lui nous adorons tout ce qui doit être adoré (3, 32).

Dans les royaumes terrestres, rien ne nous oblige à révéler nommément ceux qui composent avec les souverains les maisons royales. Tout le respect qui leur est dû est impliqué par un accord tacite dans les hommages rendus aux rois eux-mêmes. Tel est précisément le cas pour ces dieux. Quels que soient ceux que vous proposez à notre vénération, s'ils sont de lignée royale et descendent du prince, tout en ne recevant de notre part aucun culte en leur nom, comprenez cependant qu'ils reçoivent des hommages communs avec leur roi et sont inclus dans les honneurs qui lui sont accordés (3, 33).

Dans tous ces passages, bien sûr, on ne saurait affirmer que l'auteur exprime sa propre conviction ou fasse une simple concession à son raisonnement. Comme corollaire de l'« indifférence » divine — thèse de l'auteur examinée plus haut (p. 459) — Arnobe nie la création de l'âme. Vu la faiblesse de cette dernière, son inconstance et sa perversité, il est impossible que Dieu en soit l'auteur : « Écartons cette idée odieuse, qui fait du Dieu Tout-Puissant, Semeur et Fondateur de qui est grand et invisible, Créateur, celui qui engendra des âmes d'une telle inconsistance, des âmes sans gravité, caractère ni fermeté, avec une inclination à glisser dans les vices et toutes sortes de péchés, et qui, sachant ce qu'elles étaient et de quelle sorte, les fit entrer dans des corps » (2, 45). Il qualifie d'histoire (*fama*) l'idée « que les âmes puissent être la progéniture du Seigneur et les descendants de la puissance suprême » (2, 37). Il soutient, persuadé d'enseigner ainsi la véritable doctrine du Christ, qu'elles sont l'œuvre de quelque être inférieur :

Écoutez et apprenez de celui qui le sait et l'a publié — du Christ — que les âmes ne sont pas la progéniture du Roi suprême, et que, bien qu'on les dise engendrées par lui, elles n'ont pas dit la vérité sur elles-mêmes et ne se sont pas exprimées à leur propre sujet dans les termes

de leur origine essentielle. Elles ont un autre créateur, très inférieur à l'Être suprême en dignité et en puissance, qui appartient cependant à sa cour, et est ennobli par la gloire du rang élevé qu'elles occupent (2, 36).

Ici, Arnobe rejette implicitement la croyance biblique de la création. Il adopte comme doctrine du Christ le mythe du Timée de Platon. Le seul élément positif qu'il affirme sur l'essence de l'esprit humain est sa *medietas*, son caractère intermédiaire, qu'il prête d'ailleurs au Christ : « Elles (les âmes) sont de caractère intermédiaire, comme nous l'apprend l'enseignement du Christ. Elles peuvent périr, si elles ne parviennent pas à la connaissance de Dieu, mais aussi être rendues de la mort à la vie, si elles prêtent attention à ses avertissements et à ses grâces, et si leur ignorance est dissipée » (2, 14).

En d'autres termes, l'âme n'est pas dotée par sa nature de la vie éternelle, mais elle peut l'obtenir par la connaissance du vrai Dieu. Elle possède donc une immortalité conditionnelle :

Il y a controverse sur la nature des âmes. Certains disent qu'elles sont mortelles et ne peuvent participer à la substance divine, mais d'autres affirment qu'elles dureront toujours et ne peuvent dégénérer dans une nature mortelle. Cette division provient du caractère neutre des âmes : d'une part, on trouve des arguments tout préparés pour montrer leur sujétion à la souffrance et à la mort, et on en possède au contraire qui prouvent leur caractère divin et immortel.

Ainsi, et des plus hautes autorités, nous avons appris que les âmes sont établies non loin des atteintes de la mort, mais qu'elles peuvent acquérir une longévité (*longaeva fieri*) par le don et la faveur du Roi suprême, si seulement elles s'appliquent à le connaître — car la science de Dieu est un levain de vie et une colle qui unit des éléments qui n'ont pas de liens par ailleurs (2, 31-32).

Il est probable que nous mettons le doigt ici sur le motif de sa conversion : la crainte de la mort éternelle et le désir de l'immortalité. Il dit lui-même : « à cause de ces craintes, nous nous sommes rendus et confiés à Dieu comme à notre libéra-

teur » (2, 32). Et il demande : « Puisque la crainte de la mort, c'est-à-dire de la destruction de nos âmes, nous poursuit, n'est-il pas vrai que nous agissons par un instinct de notre bien... lorsque nous embrassons celui qui promet de nous délivrer d'un tel danger ? » (2, 33).

Etudes : K. B. FRANCKE, Die Psychologie und Erkenntnislehre des Arnobius. Diss. Leipzig, 1883. — A. RÖHRICHT, De Clemente in irridendo gentilium cultu auctore. (Diss. Kiel). Hamburg, 1892; *idem*, Die Seelenlehre des Arnobius nach ihren Quellen und ihrer Entstehung untersucht. Hamburg, 1893. — C. FERRISI, Die juristischen Kenntnisse des Arnobius und Lactantius : Zeitschr. der Savigny-Stiftung. Rom. Abt. 15 (1894) 343-352. — L. ARBERGER, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit. Freiburg i. B., 1896, 573-582. — E. F. SCHULZE, Das Uebel in der Welt nach der Lehre des Arnobius. Diss. Jena, 1896. — P. MOSCAUX, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne 3. Paris, 1905, 241-285. — O. JIRANI, Mythologické prameny Arnobiova spisu Adversus Nationes : Listy Filologické 35 (1908) 1-11, 83-97, 163-188, 323-339, 403-423. — H. C. C. MOULE, Arnobius : Wace and Percy, A Dictionary of Christian Biography and Literature. Boston, 1911, 49-51. — F. ORSAVAI, Mysterium ok Arnobiusnal. Diss. Budapest, 1914. — C. WEYMAN, Arnobius über das Steinbild der Magna Mater : HJG (1916) 75-76. — W. KROLL, Die Zeit des Cornelius Labeo : RhM (1916) 309-357. — C. J. HJÖRN, Die Erzählung von der Grossen Göttermutter bei Arnobius (De Arnobii Adversus Nationes libris VII commentationes 2). Helsingfors, 1921. — F. GABARROU, Arnobe, son œuvre (Diss. Toulouse). Paris, 1921. — E. G. SHULER, From Augustus to Augustine : Essays and Studies dealing with the contact and conflict of classic paganism and Christianity. Cambridge, 1923, 167-173. — C. MARCHESI, Questioni arnobiane : Atti del R. Ist. Veneto di Scienze, Lettere ed Arti 88 (1929) 1009-1032; *idem*, Il pessimismo di un apologeta cristiano : Pégaso 2 (1930) 536-550. — P. DE LABRIOLLE, Diction. d'hist. et de géogr. ecclésiast. 4 (1930) 544. — P. GODDET, Arnobe : DTC 1 (1930) 1895 sq. — S. COLOMBO, Arnobio Afro e i suoi libri Adversus Nationes : Didaskaleion 9 (1930) 1-124. — A. C. MCGHEFFERT, A History of Christian Thought 2. New York, 1933, 39-45. — F. TULLIUS, Die Quellen des Arnobius im 4., 5. und 6. Buch seiner Schrift Adversus nationes (Diss. Berlin). Bottrop i. W., 1934. — G. BRUNNER, Arnobius ein Zeuge gegen das Weihnachtsfest : JL 13 (1935) 172-181. — E. RAPISARDA, Clemente fonte di Arnobio. Turin, 1939. — A.-J. FESTUGIÈRE, La doctrine des novi viri chez Arnobe II, 16 sq. : Mémorial Lagrange. Paris, 1940, 97-132. — E. F. MICKA, The Problem of Divine Anger in Arnobius and Lactantius (SCA 4). Washington, 1943. — G. BARBY, RACH 1 (1943) 709-711. — E. RAPISARDA, Arnobio. Catania, 1945. Cf. J. QUISPEL, VC 2 (1948) 123 sq. — G. E. MCCracken, Arnobius Adversus Genera : CJ 42 (1947) 474-476. — G. L. ELLSPERMAN, The Attitude of the Early Christian Latin Writers Toward Pagan Literature

and Learning (PSI 82). Washington, 1949, 54-66. — H. KARPP, Probleme alchristlicher Anthropologie (BFTTh 4, 3). Gütersloh, 1950, 171-185. — P. COURCELLE, Les sages de Porphyre et les « viri novi » d'Arnohe : RELA 31 (1953) 257-271. — F. SCHEIDWEILER, Arnobius und der Marcionismus : ZNW 45 (1954) 42-67.

LACTANCE

Arnohe fut dépassé par son élève Lucius Caelius Firmianus Lactantius. D'après Jérôme (*De vir. ill.*, 80), l'Afrique ne fut pas seulement le berceau de la formation rhétorique de Lactance. Elle vit aussi paraître son premier écrit, disparu aujourd'hui, le *Banquet* (*Symposium*), qu'« il composa dans sa jeunesse ». Il quitta sa province natale lorsque Dioclétien (284-304) le fit venir, en même temps que le grammairien Flavius, à Nicomédie de Bithynie, la nouvelle capitale de l'Orient, pour y enseigner la rhétorique latine (*Div. inst.*, 5, 2, 2). Il ne remporta pas cependant de grands succès dans cette fonction, car Jérôme nous apprend (*De vir. ill.*, 80) que, « manquant d'élèves, puisque c'était une cité grecque, il se mit à écrire ». Il y enseignait encore en 203, lorsque la persécution le contraignit à renoncer à sa chaire, car il s'était converti au christianisme. Il quitta la Bithynie entre 305 et 306. Vers 317, l'empereur Constantin invita le vieux maître tombé dans l'indigence, à devenir précepteur de son fils aîné Crispus. La date de sa mort est inconnue.

Etudes : E. FOULKES, Lactantius : Dictionary of Christian Biography 3 (1882) 613-617. — H. LIETZMANN, Laktantius : PWK 12 (1924) 351-356. — E. AMANN, Lactance : DTC 8 (1925) 2425-2444. — H. LECLERCQ, Lactance : DAL 8 (1928) 1018-1041. — S. BRANDT, Ueber das Leben des Laktantius (SAW 120, Abh. 5). Vienna, 1890. — H. LIMBERG, Quo iure Lactantius appellatur Cicero christianus. Diss. Münster, 1896. — J. MAURICE, La véracité historique de Lactance : Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1908) 146-159. — M. GEBHARDT, Das Leben und die Schriften des Laktantius. Diss. Erlangen, 1924. — G. MOLIGNONI, Lattanzio Apologeta : Didaskaleion N. S. 5 (1927) 3, 117-154. — S. COLOMBO, Lattanzio e S. Agostino : Didaskaleion (1931) 2-3, 1-22. — B. ALBAN, The Conscious Role of Lactantius : CW 37 (1943-1944) 79-81. — M. PELLEGRINO, Studi su l'antica apologetica. Rome, 1947, 151-207. — J. STEINHAUSEN, Hieronymus und Laktanz in Trier : Trierer Zeitschrift

20 (1951) 126-154. — C. EGGER, De Caeilio Firmiano Lactantio Cicerone christiano : Latinitas 1 (1953) 38-53.

Pour le *style*, la *langue* et la *terminologie* : H. GLÄSENER, I. L'emploi des modes chez Lactance, II. La syntaxe des cas, III. Note additionnelle, IV. Les changements de signification, V. Les néologismes : Musée Belge (1900) 26-37, 223-235; (1901) 1-27, 293-307, 316-317. — H. HAGENDAHL, Methods of Citation in Post-Classical Latin Prose : Eranos (1947) 114-128. — J. MAROUZEAU, La leçon par l'exemple : RELA (1948) 105-108. — CHR. MOHRMANN, Les éléments vulgaires du latin des chrétiens : VC 2 (1948) 89-101, 162-184.

I. SES ÉCRITS

Les humanistes ont appelé Lactance le Cicéron chrétien. Il est en fait l'écrivain le plus élégant de son époque. Il s'appliqua délibérément à imiter le grand orateur romain, et le suit de près pour la perfection du style, comme le reconnaissait déjà Jérôme (*Epist.*, 58, 10). Il jugeait que, pour ouvrir au christianisme l'accès d'une culture plus élevée, il fallait le présenter sous une forme agréable et attrayante.

Malheureusement, la valeur de sa pensée ne correspond pas à celle de son style. Il fait surtout œuvre de compilateur, et reste étroit et superficiel. Malgré la culture philosophique dont il se réclame, il doit presque tout à Cicéron. Sa connaissance des auteurs grecs, païens comme chrétiens, est très pauvre. Sa formation théologique elle aussi est insuffisante. Très versé spécialement dans la littérature latine classique, il a le don d'assimiler la pensée d'autrui et de la rendre avec clarté et brillant. Cela explique que ses œuvres aient été conservées dans un grand nombre de manuscrits, dont certains remontent très haut. Le quinzième siècle compta quatorze éditions complètes de Lactance.

Éditions : ML 6-7. — S. BRANDT et G. LAUBMANN, CSEL 19, 27 (1890-1897).

Traductions : Anglaises : W. FLETCHER, ANL 21, 22; ANF 7. — Française : Les Pères de l'Église. Paris, 1837-1843. — Allemande : A. HARTL, BKV² 36 (1919).

Etudes : H. RÖSSCH, Beiträge zur patristischen Bezeugung der biblischen Textgestalt. II. Aus Lactantius : Zeitschrift für histor. Theologie 150 (1871) 531-629. — S. BRANDT, Lactantius und Lucretius : Neue Jahrbücher für Philologie u. Pädagogik 143 (1891) 225-259. — P. G. FROTSCHER, Der

Apologet Lactantius in seinem Verhältnis zur griechischen Philosophie. Diss. Leipzig, 1895. — C. FERRINI, Die juristischen Kenntnisse des Arnobius und Laktantius : Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanist. Abteilung 15 (1894) 343-352. — A. MANCINI, De Varrone Lactantii auctore : Studi Storici 5 (1896) 229-239, 297-316. — B. BARTHEL, Ueber die Benutzung der philosophischen Schriften Ciceros durch Laktanz, Teil 1 (Progr. Gymnasium). Strehlen, 1903. — H. JAGIELSKI, De F. Lactantii fontibus quaestiones selectae. Regensburg, 1912. — F. FESSLER, Benutzung der philosophischen Schriften Ciceros durch Laktanz. Leipzig-Berlin, 1913. — A. KURFESS, Laktantius und Plato : Phil (1922) 381-393. — H. KOCH, Zu Arnobius und Lactantius : Phil 80 (1925) 467-472; *idem*, Cyprianische Untersuchungen. Bonn, 1926, 66-73. — L. CASTIGLIONI, Lattanzio e le storie di Seneca padre : RFIC (1928) 454-475. — E. BICKEL, Apollon und Dodona. Ein Beitrag zur Technik und Datierung des Lehrgedichtes Aetna und zur Orakelliteratur bei Laktanz : RhM (1930) 279-302. — H. KOCH, Cipriano e Lattanzio : RR 7 (1931) 122-132. — H. GRÉGOIRE, Les pierres qui crient. Les chrétiens et l'oracle de Didymus : Byz (1939) 318-321. — P. WULLEUMIER, L'influence du Cato maior (sur Lactance) : Mélanges Ernout. Paris, 1940, 383-388. — K. VILHELMSON, Laktanz und die Kosmogonie des spätantiken Synkretismus (Acta Univ. Dorpatensis B 49, 4). Tartu, 1940. — B. AXELSON, Quod idola und Laktanz : Eranos (1941) 67-74. — J. NICOLASI, L'influsso di Lucrezio su Lattanzio. Catania, 1945. — O. TESCARI, Echi di Seneca nel pensiero cristiano e vice versa : Unitas 2 (1947) 171-181. — M. L. CARLSON, Pagan Examples of Fortitude in the Latin Christian Apologists : CPh 43 (1948) 93-104. — G. L. ELLSPERMAN, The Attitude of the Early Christian Writers Toward Pagan Literature and Learning. Washington, 1949, 67-101. — J.-R. LARRIS, Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270-361. Rome, 1954.

1. Sur l'œuvre de Dieu.

La première de ses œuvres qui nous restent est le traité *De opificio dei*. Il est adressé à un certain Démétrianus, chrétien aisé et ancien élève de l'auteur. On y reconnaît déjà la profonde différence qui sépare Lactance de son maître Arnobe. Ce dernier soutenait que l'âme est en prison dans la chair (2, 45), « l'enveloppe de cette misérable chair » (2, 76), et niait qu'elle soit l'œuvre de Dieu et possède par nature l'immortalité. Au contraire, Lactance admire dans le corps humain une merveille d'ordre et de beauté, dont l'auteur ne peut être que la Perfection infinie, et qui appelle la sollicitude spéciale de sa providence.

L'introduction (2-4) oppose l'homme aux animaux. Elle con-

clut en disant que Dieu, au lieu d'armer l'homme de la même force physique que les animaux, l'a doué de la raison, le rendant ainsi bien supérieur à eux. « Dieu, notre Créateur et notre Père, a donné à l'homme le sentiment et la raison, ce qui permet de reconnaître que nous descendons de lui, car il est lui-même intelligence, lui-même sentiment et raison... Il n'a pas mis la protection de l'homme dans le corps, mais dans l'âme. Il eût été superflu, puisqu'il lui avait donné ce qui était le plus précieux, de le couvrir de défenses corporelles, qui d'ailleurs auraient nui à la beauté du corps humain. C'est pourquoi je m'étonne toujours de la stupidité des philosophes qui suivent Épicure, qui décrivent les œuvres de la nature afin de prouver que le monde n'a été disposé et n'est dirigé par aucune providence » (2). Pour confondre ces partisans et démontrer la providence divine, de façon plus éclatante, il entreprend un traité d'anatomie et de physiologie. Vient ensuite (16-19) une psychologie, plutôt abrégée. Le dernier chapitre (20) promet un exposé plus complet de la vraie doctrine contre les philosophes, qui troublent dangereusement la vérité. Il y fait allusion aux *Divinae institutiones*.

Le traité souffre de l'absence d'idées spécifiquement chrétiennes. Il présente un caractère purement rationnel. L'auteur affirme lui-même son intention de suivre simplement le quatrième livre de la *République* de Cicéron, en approfondissant davantage le sujet. Ses sources principales sont Cicéron et Varron. La composition semble remonter à la fin de 303 ou au début de 304, comme l'indiquent plusieurs références à la persécution de Dioclétien (1, 1 ; 1, 7 ; 20, 1).

Édition : S. BRANDT, CSEL 27 (1893) 3-64.

Traductions : Anglaises : W. FLETCHER, ANI. 22, 49-91; ANF 7, 281-300. — Allemande : A. KNAPPITSCH, Gottes Schöpfung von L. C. F. Laktantius aus dem Lateinischen übertragen und mit sachlichen und sprachlichen Bemerkungen versehen. Graz, 1898.

Études : S. BRANDT, Ueber die Quellen von Laktanz' Schrift « De opificio dei » : WSt 13 (1891) 2, 255-292. — A. HARNACK, Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte (TU 8, 4). Leipzig, 1892, 88-92. — L. ROSATI, « De Opificio Dei » di Lattanzio e le sue fonti : Didaskaleion 6 (1928) 115-200. — J. SVENSSON, Untersuchungen zu Palladius. Uppsala, 1935, 597. — A. S. REASE, Caeli enarrant : HThR (1941) 163-200. — E. VON IVANKA,

Die stoische Anthropologie in der lateinischen Literatur : Sitzungsberichte der oesterreichischen Akademie der Wiss. 10 (1950) 178-192.

2. Les Institutions divines.

Les *Divinae institutiones*, en sept livres, constituent l'œuvre principale de Lactance. En dépit de ses faiblesses, ce traité est le premier essai latin d'une somme de la pensée chrétienne. Il se propose à la fois de démasquer les erreurs de la religion et de la spéculation païennes, et d'exposer la vraie doctrine et la vraie religion. Le titre de l'ouvrage est emprunté aux manuels de jurisprudence, les *Institutiones juris civilis* (1, 1, 12). Répondant particulièrement à deux récentes attaques d'ordre philosophique, dont l'une émanait de Hiéroclès, le gouverneur de la Bithynie et l'instigateur de la persécution de Dioclétien (5, 2-4; *De mort. pers.*, 16, 4), Lactance prétendait réfuter en une seule fois tous les adversaires passés et futurs du christianisme, « afin de renverser d'un seul coup et définitivement tout ce qui produit ou a produit le même effet, en quelque lieu que ce soit... et d'enlever aux écrivains futurs toute possibilité d'écrire ou de répliquer » (5, 4, 1). Le premier livre, intitulé « Le Faux Culte des Dieux », et le second, « L'Origine de l'Erreur », réfutent le polythéisme, première source de l'erreur. L'auteur démontre que les dieux adorés par les Grecs et les Romains étaient à l'origine de simples mortels, et ne reçurent que plus tard leur apo théose. L'idée même de la divinité exige qu'il n'y ait qu'un seul Dieu. Le troisième livre, « La Fausse Sagesse des Philosophes », accuse la philosophie d'être la seconde source de toute erreur. Il existe tellement de contradictions dans les différents systèmes à propos des questions essentielles de la vie humaine, que rien ne conserve quelque valeur. La vraie science n'est donnée que par la révélation. Le quatrième livre démontre, partant de là, sous le titre « Sagesse et Religion véritables », que c'est le Christ, le Fils de Dieu, qui a transmis aux hommes la vraie connaissance, c'est-à-dire la véritable idée de la divinité. La sagesse et la religion sont inséparables, et par conséquent, le Sauveur est aussi notre source infaillible pour cette dernière. Les prophètes de l'Ancien Testament, les oracles sibyllins et Hermès

Trismégiste attestent sa filiation divine. Son incarnation et sa crucifixion sont défendues contre les arguments des infidèles. Le cinquième livre traite de la « Justice », cette vertu qui revêt une telle importance pour la vie de la société. Bannie par l'idolâtrie, la justice revint lorsque Jésus descendit du ciel. Elle est fondée sur la piété et consiste dans la connaissance et le culte du vrai Dieu. Elle se fonde essentiellement sur l'équité, vertu qui regarde tous les hommes comme égaux : « Dieu, qui produit les hommes et leur donne la vie, a voulu que tous soient égaux, c'est-à-dire pareillement dotés. Il a imposé à tous la même condition de vie. Il les a tous créés pour la sagesse. Il leur a promis à tous l'immortalité. Aucun n'est exclu de ses bienfaits célestes. Comme il distribue à tous également son unique lumière, fait jaillir pour tous ses sources, leur donne la nourriture et leur accorde le repos très agréable du sommeil, il offre à tous aussi équité et vertu. A ses yeux, il n'y a pas d'esclaves ni de maîtres, car si nous n'avons tous qu'un seul Père, par un sort égal, nous sommes tous ses enfants » (5, 15). Le sixième livre, « Vraie Religion », poursuit le même sujet. Il prouve que le culte envers Dieu et la miséricorde envers les hommes sont les exigences de la justice et de la vraie religion. « La première fonction de la justice est l'union avec Dieu, la seconde, l'union avec les hommes. La première s'intitule religion, la seconde, miséricorde ou bonté (*humanitas*). Cette vertu est particulière aux justes et à ceux qui servent Dieu » (6, 10). Les cinquième et sixième livres forment la meilleure partie de l'ouvrage pour le contenu et le style. Le dernier des sept livres, intitulé « De la Vie Heureuse », offre une sorte d'eschatologie millénariste. Il décrit en détail la récompense réservée à ceux qui ont adoré le Dieu unique, la destruction du monde et la venue du Christ pour juger et condamner les coupables.

La composition des *Institutiones Divines* commença vers 304, peu après celle du *De opificio dei*, auquel l'auteur renvoie (2, 10, 15) comme à une œuvre récente. Le sixième livre dut être écrit avant l'édit de tolérance de Galère en 311. La dédicace à Constantin au septième livre présuppose l'édit de Milan en 313. Il existe dans un groupe plutôt restreint de manuscrits un certain nombre d'additions au texte. Certaines sont de

nature dualiste, et d'autres ont le caractère d'un panégyrique. Les premières (2, 8, 6; 7, 5, 27) se rapportent à l'origine du mal. Elles défendent la doctrine suivant laquelle Dieu aurait voulu et créé le mal. Le passage du *De opificio dei* 19, 8 est une variante du même genre. Les additions de caractère panégyristique sont adressées à l'empereur Constantin (1, 1, 12; 7, 27, 2; 2, 1, 2; 3, 1, 1; 4, 1, 1; 5, 1, 1; 6, 3, 1). Tous ces passages paraissent de la plume de Lactance lui-même. Sans doute les variantes dualistes furent-elles éliminées par la suite comme opposées à la foi, et les additions panégyristiques, comme superflues. Cette solution paraît plus juste que celle de Brandt, qui voyait dans ces passages des interpolations ultérieures.

Premier exposé systématique de la doctrine chrétienne en langue latine, les *Institutiones Divinae* sont inférieures de beaucoup aux *Premiers Principes* d'Origène, leur contre-partie grecque (cf. plus haut, p. 74, etc.). Elles manquent de démonstration théologique et de profondeur métaphysique. Comme sources, cet ouvrage puise aux auteurs classiques, qu'il cite abondamment, surtout Cicéron et Virgile. L'auteur met aussi à contribution les oracles sibyllins et les écrits du *Corpus Hermeticum*. Il fait par contre un usage très restreint de la Bible. Il emprunte à l'*Ad Quirinum* de Cyprien (cf. plus haut, p. 428) la plupart des citations scripturaires. Parlant des premiers avocats de la religion chrétienne, (5, 1), il mentionne comme « connus de lui » Minucius Félix, Tertullien et Cyprien, sans la moindre allusion aux auteurs chrétiens de langue grecque. On peut s'étonner aussi qu'il ne nomme pas Arnobe au nombre de ses prédécesseurs. Mais il est possible que, se trouvant loin de l'Afrique, à Nicomédie en Bithynie, Lactance n'ait jamais lu le traité *Contre les païens* de son maître.

Éditions : S. BRANDT, CSEL 19 (1890) 1-672; S. BRANDT-G. LAUBMANN, CSEL 27 (1897) 30-32. — C. JORDACHESCU-TH. SIMENSCHY, Lactantius, Institutiones divinae. Liber VI : De Vero Cultu. Chisinau, 1938.

Traductions : *Anglaises* : W. FLETCHER, ANL 21; ANF 7, 9-223. — *Italienne* : G. MAZZONI, Le divine istituzioni. Trad. e note (I classici cristiani 63). Siena, 1937. — *Espagnole* : J. DE OLOT, Bibliotheca de la Paraula Cristiana 1. Barcelona, 1933.

Études : J. G. TH. MÜLLER, Quaestiones Lactantianae. Diss. Göttingen, 1875. — S. BRANDT, Der St. Galler Palimpsest der divinae inst. des Lactantius : SAW 108 (1884) 231 sq.; *idem*, Ueber die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius. I. Die dualistischen Zusätze : SAW 118, Abhandlung 8; II. Die Kaiseranreden : SAW 119, Abhandlung 1. Vienna, 1889. — LOBMÜLLER, Die Entstehungszeit der Institutionen des L. Vienna, 1889. — R. PICHON, Lactance. Paris, 1901, Laktanz : Katholik (1898) 2, 1-23. — R. PICHON, Lactance. Paris, 1901, 6 sq.; *idem*, Note sur un vers des Oracles sibyllins : RPh (1904) 41 (Inst. div. 4, 17, 4). — W. HARLOFF, Untersuchungen zu Laktantius. Diss. div. 4, 17, 4). — TH. STANGL, Lactantiana : RhM 70 (1915) 224. Borna, Leipzig, 1911. — H. WINDISCH, Das Orakel des Hystaspes (Verh. Ak. 252, 441-471. — H. WINDISCH, Das Orakel des Hystaspes (Verh. Ak. 252, 441-471. — P. FABRI, Perchè Lattanzio Amsterdam N.F. 28). Amsterdam, 1929. — P. FABRI, Perchè Lattanzio in Div. Inst. I, 5, 11-12 non cita la IV egloga di Virgilio : BFC 30 (1930) 274. — A. PICANIOL, Dates constantiniennes : RHPR 12 (1932) 360-372. — F. CUMONT, La fin du monde selon les mages occidentaux : RHR 103 (1931) 68 sq. — H. EMONDS, Zweite Auflage im Altertum. Leipzig, 1941, 55-72. — J. C. PLUMPE, Mors Secunda : Mélanges de Ghellinck. Gembloux, 1951, 387-403. — A. M. KURFESS, Alte lateinische Sibyllinenverse : ThQ 133 (1953) 80-96. — M. SIMONETTI, Sulla cronologia di Commodiano : Aevum 27 (1953) 227-239. — A. BOLHUIS, Die Rede Konstantins des Grossen an die Versammlung der Heiligen und Lactantius Divinae Institutiones : VC 10 (1956) 25-32.

3. L'Épître.

Il existe dans beaucoup de manuscrits un *Épître* qui vient s'ajouter aux *Institutiones Divinae*. Lactance composa cet *Épître* à l'intention d'un certain « frère Pentadius ». À juger de son contenu, il n'est pas un extrait de l'ouvrage principal, mais une édition abrégée. Il ne comporte pas seulement des omissions, mais aussi des additions, des transformations et des corrections. De la sorte, il présente une valeur particulière. Lactance dut l'écrire après 314. Son texte complet ne fut découvert qu'au début du dix-huitième siècle, dans un manuscrit de Turin datant du septième (Cod. Taurinensis I b VI 28). Toutes les autres copies ne donnent qu'une version mutilée, que Jérôme appelle (*De vir. ill.*, 80) « le livre sans tête ».

Éditions : S. BRANDT, CSEL 19 (1890) 675-761. — H. BLAKENEY, Lactantius' Epitome of the Divine Institutes. Edited and translated (SPCK). London, 1950.

Traductions : *Anglaises* : W. FLETCHER, ANL 22, 92-160; ANF 7, 224-255. — H. BLAKENEY, loc. cit. — *Allemande* : A. HARTL, BKV² 36 (1919).

Études : S. BRANDT, Ueber die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften des Lactantius : SAW 1225, Abh. 6, Vienna, 1892, 2-10. — J. BEISER, Echtheit und Entstehungszeit der Epitome : ThQ 74 (1892) 256-271. — J. W. PH. BORLEFFS, De Lactantio in Epitome Minucii imitatore : Mnem 57 (1929) 415-426.

4. La Colère de Dieu.

Les Épicuriens imaginaient un Dieu tout à fait inerte. Son bonheur exige qu'il reste indifférent au monde, sans colère ni bonté, car de tels mouvements sont incompatibles avec sa nature. Arnobe partageait cette idée, comme nous l'avons vu (plus haut, p. 450, etc.). Lactance consacre à la refuter, tout un traité, le *De ira dei*, composé en 313 ou 314. Cette théorie, d'après lui, implique une négation de la providence divine et même de l'existence de Dieu. En effet, s'il existe vraiment, Dieu ne peut rester inactif, car vivre, c'est agir. Il lui faut engager une activité, et « quelle peut être cette action divine, sinon l'administration du monde ? » (17, 4). Il est impossible aussi d'admettre l'idée stoïcienne de la divinité, accordant à Dieu la bonté, mais lui refusant la colère. Si Dieu ne connaît pas l'irritation, il ne peut exister de providence, car la sollicitude de Dieu à l'égard des hommes demande qu'il se mette en colère contre ceux qui commettent le mal. « Dans les partis contraires, il est nécessaire qu'on soit ému des deux côtés ou d'aucun. Si l'on aime ceux qui font le bien, on haïra aussi ceux qui font le mal, car l'amour du bien vient de la haine du mal et réciproquement... Ces choses sont tellement liées par leur nature qu'elles ne peuvent exister l'une sans l'autre » (5, 9). Si l'on écarte de Dieu l'amour et la colère, on élimine aussi la religion, car toute crainte salutaire s'évanouit. Ce qui représente la plus grande dignité de l'homme, son but même dans la vie, est anéanti. L'auteur renvoie plusieurs fois aux *Institutiones Divines* (2, 4, 6 ; 11, 2), et adresse son ouvrage à un certain Donatus.

Édition : S. BRANDT, CSEL 27 (1893) 67-132.

Traductions : Anglaises : W. FLETCHER, ANL 22, 1-48 ; ANF 7, 259-280.
Allemande : A. HARTL, BKV² 36 (1919).

Études : M. POHLENZ, Vom Zorne Gottes (FRL 12). Göttingen, 1909. —

G. KETSCH, In Lactantii De ira Dei librum quaestiones philologicae (Klassisch-philolog. Studien 6). Leipzig, 1933. — E. F. MICKA, The Problem of Divine Anger in Arnobius and Lactantius (SCA 4). Washington, 1943. — E. RAPISARDA, La polemica di Lattanzio contro l'epicureismo : Misc. di Studi di Lett. Crist. antica 1 (1947) 5-20.

5. La Mort des Persécuteurs.

Le traité *De mortibus persecutorum* décrit les effets terribles de la colère divine et le châtimement des persécuteurs. Composé après le retour de la paix à l'Église, il montre que tous les oppresseurs de celle-ci ont connu une fin terrible. Licinius figurant de pair avec Constantin comme protecteur de la foi, le traité doit être antérieur à l'attaque qu'il lança contre l'Église. Il remonte donc au plus tard avant 321. Par ailleurs, il rapporte la mort de Maximin Daia (313) et de Dioclétien (vers 316), donnant là un *terminus post quem*.

L'introduction traite de l'origine du christianisme et du sort de Néron, Domitien, Dèce, Valérien et Aurélien (2-6). L'auteur passe ensuite aux persécutions de son temps. Il brosse un portrait très coloré de Dioclétien, Maximien, Galère, Sévère et Maximin. Il rapporte leurs crimes contre l'Église et leur ruine, jusqu'à la victoire de Licinius en 313. Le traité est adressé à Donatus, qui avait « offert à l'humanité l'exemple d'un courage invincible » pendant la persécution (16, 35). On y respire la joie des fidèles à l'idée de la victoire du Christ et de l'anéantissement de ses ennemis :

Regardez, tous les adversaires sont détruits. La paix est rendue à l'univers. L'Église naguère opprimée ressuscite. Le temple de Dieu, renversé par les mains des impies, est reconstruit avec plus de gloire qu'auparavant... Après le furieux tourbillon et les nuages sombres de l'orage, les cieux sont redevenus calmes, et la lumière que nous attendions a lancé ses rayons. Dieu, qui exauce les prières, par son divin secours, a relevé ses serviteurs de l'humiliation et de la douleur. Il a mis un terme à la coalition des criminels. Il a essuyé les larmes des affligés. Ceux qui avaient insulté Dieu, gisent à terre. Ceux qui avaient détruit son saint temple, sont tombés d'une ruine plus terrible. Les bourreaux des justes ont rendu leurs

âmes criminelles au milieu des malheurs envoyés du ciel et des tortures qu'ils avaient méritées. Dieu a différé leur châtement afin, par de grands et merveilleux exemples, d'enseigner à la postérité qu'il est le seul Dieu, et d'exécuter avec la vengeance voulue, le jugement des orgueilleux, des impies et des persécuteurs (1).

Malgré certaines exagérations, ce traité constitue une source de première importance pour la persécution de Dioclétien. L'auteur écrit en témoin oculaire et livre une information de première main. L'authenticité a été mise en doute, mais rien, dans la matière, la forme ou les circonstances historiques, n'empêche, semble-t-il, de l'attribuer à Lactance. L'argument le plus solide en sa faveur est le témoignage de saint Jérôme (*De vir. ill.*, 86). Le texte ne survit que dans un seul manuscrit du onzième siècle, le *Codex Paris.* 2627 (ol. *Colbertinus* 1297).

Editions : S. BRANDT-G. LAUBMANN, CSEL 27, 2 (1897) 171 sq. — J. B. PRESENTI, Corpus script. lat. Parav. 40. Turin, 1922. — A. DE REGIUS, De moribus persecutorum, ed. et comm. Turin, 1931. — G. MAZZONI, Siena, 1930. — U. MORICCA, Milan, 1933. — J. B. PRESENTI, Turin, 1934. — La meilleure édition critique : J. MOREAU, Lactance, De la mort des persécuteurs (SCH 39). Paris, 1954. I. Introduction, texte critique et traduction, II. Commentaire. Cf. P. NAUTIN, RHE 50 (1955) 892-899.

Traductions : Française : J. MOREAU, loc. cit. — Anglaises : G. BURNET, A Relation of the Death of the Primitive Persecutors. Amsterdam, 1678, 2^e éd. 1715. — W. FLETCHER, ANL, 22, 164-210; ANF 7, 301-322. — Allemandes : A. HARTL, BKV² 36 (1919). — E. FAESSLER, So starben die Tyrannen. Des Laktantius Schrift über die Todesarten der Verfolger. Luzern, 1946. — Hollandaise : D. FRANCES, Over den dood der vervolgers (Getuigen) 1e reeks, dl. 7). Amsterdam, 1941. — Italiennes : F. SCIVATTARO, Lattanzio, La Morte dei persecutori. Rome, 1923. — G. MAZZONI, Siena, 1930. — Espagnole : G. SÁNCHEZ ALISEDA, Sobre la muerte de los perseguidores (Colección Exelsa 23). Madrid, 1947.

Études : S. BRANDT, Ueber die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften des Laktantius : SAW 1225, Abh. 6. Vienna, 1892, 22-122. — J. BELSER, Ueber den Verfasser des Buches De mortibus persecutorum : ThQ 74 (1892) 246-293, 439-464. — A. MASCINI, La Storia Ecclesiastica di Eusebio e il De mortibus persecutorum : Studi Storici (1897) 125-135. — S. BRANDT, Ueber den Verfasser des Buches De mort. persec. : Neue Jahrbuch. für Philol. und Paed. 147 (1893) 121-138, 203-223. — O. SEECK, Geschichte des

Unterganges der antiken Welt 1. Berlin, 1895, 426-430. — J. BELSER, Der Verfasser des Buches De mortibus persecutorum : Th 80 (1898) 547-596. — M. PETSCHEWIC, Zur Kritik der Schrift De mort. persec. : Phil (1898) 191-192. — J. KOPP, Ueber den Verfasser des Buches De mort. persec. Diss. St. Ingbert, 1902. — R. PICHON, Sur un passage du De mort. persec. (14, 4-5) : RPh (1904) 60. — P. MONCEAUX, Études critiques : persec. (14, 4-5) : RPh (1905) 104-139. — K. JAGELITZ, Ueber den Verfasser der Schrift De mortibus persecutorum. Berlin, 1910. — W. A. BAEHRENS, Zum Liber De mortibus persecutorum : Hermes (1912) 635-636. — K. BÜHLMAYER, Das Toleranzedikt des Galerius von 311 (De mort. persec. 34) : ThQ (1912) 411-427, 527-589. — H. SILOMON, Laktanz De mortibus persecutorum : Hermes 47 (1912) 250-275. — C. WRYMAN, Zur Schrift De mortibus persecutorum : HJG (1916) 76-77. — H. KOCH, ZNW (1918) 196-201. — R. GRASZYNSKI, Quaestiones in aliquot locos commentarii De mortibus persecutorum : Eos (1919-1920) 24 sq. — S. ANFUSO, Lattanzio autore del « De mortibus persecutorum » : Didaskaleion 3 (1925) 31-88. — K. ROLLER, Die Kaisergeschichte in Laktanz « De mortibus persecutorum ». Diss. Giessen, 1927. — A. GIUSTI, La malattia dell' imperatore Galerio nel racconto di Lattanzio : Bilychnis 32 (1928) 85-98. — A. MÜLLER, Laktantius « De mortibus persecutorum » oder die Beurteilung der Christenverfolgungen im Lichte des Mailänder Toleranzreskripts vom Jahre 313 : F. J. DÖLGER, Konstantin der Grosse und seine Zeit. Gesammelte Studien. Freiburg, 1913, 66-88. — F. MARTROYE, Différences de texte entre Lactance et Eusèbe sur l'édit de Milan : Bull. de la Soc. nat. des Antiquaires de France (1915) 105-107. — J. W. PH. BORLEFFS, Mnem 57 (1929) 427-436; idem, An scripserit Laktantius libellum qui est de mortibus persecutorum : Mnem 58 (1930) 223-292. — K. GULSAGH, The Vicennalia in Laktantius : CJ 28 (1933) 449 sq. — G. BILLIET, De authenticiteit van De mortibus persecutorum : Philologische Studien 5 (1933-1934) 117-121, 198-214. — A. MADDALENA, Per la definizione storica del De mortibus persecutorum : Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti 94 (1934-1935) 557-588. — G. GONELLA, La critica dell'autorità delle leggi secondo Tertulliano e Lattanzio : Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto (1937) 23-37. — H. GRÉGOIRE, About Licinius' Fiscal and Religious Policy : Byz (1938) 551-560; idem, La vision de Constantin « liquidée » (sur le récit de Lactance) : Byz (1939) 341-351. — J. ZELLER, Quelques remarques sur la « vision » de Constantin (et le récit de Lactance) : Byz (1939) 329-339. — A. ALFÖLDI, Hoc signo victor eris. Beiträge zur Geschichte der Bekehrung Konstantins des Grossen : Pisciculi (AC Ergänzungsband 1). Münster, 1939, 1-18. — W. SESTON, Dioclétien et la tétrarchie. Paris, 1946, 26 sq. — A. D'ACCINNI, La data della salita al trono di Diocleziano : RFIC (1948) 244-256. — G. BOVINI, La proprietà ecclesiastica e la condizione giuridica della Chiesa in età preconstantiniana. Milan, 1949. — E. GAILLETIER, La mort de Maximien d'après le panégyrique de 310 et la vision de Constantin au temple d'Apollon : REAN (1950) 288-299. — J. VOGT, Berichte über Kreuzeserscheinungen aus dem IV. Jahrh. n. Chr. : AlPh 9 (Mélanges H. Grégoire I). Bruxelles, 1949, 593-606. — E. DELARUELLE, La conversion de Constantin. État de la ques-

tion : BLE 51 (1953) 37-54, 84-100. — J. MOREAU, Sur la vision de Constantin (312) : REAN 55 (1953) 307-333; *idem*, A propos de la persécution de Domitien : La Nouvelle Clé 5 (1953) 121-129. — P. FRANCHI DE' CAVALLERI, Constantiniana (ST 171). Cité du Vatican, 1953, 5-50. Cf. J. MOREAU, BZ 47 (1954) 134-142. J. VOGT, Gnomon 27 (1955) 44-48. — V. C. DE CLERCQ, Ossius of Cordova (SCA 13). Washington, 1954, 118 sq., 143-147.

6. Le Phénix.

Le poème *De ave Phoenix* reprend la fable bien connue du phénix. Il compte 85 distiques. Nous trouvons cette histoire pour la première fois chez Hérodote (II, 73). Clément de Rome (25; cf. vol. I, p. 57) est le premier auteur chrétien qui la présente comme un symbole de la résurrection. Elle apparaît encore chez Tertullien (*De resurrectione carnis*, 13), chez les écrivains postérieurs et dans l'art de l'Eglise primitive. D'après le *De ave Phoenix*, il existe dans le lointain Orient un heureux pays, où s'ouvre la grande porte du ciel et où le soleil déverse sa lumière printanière. Il s'élève au-dessus des plus hautes montagnes. Une forêt y est plantée, qui est toujours verdoyante. Il n'y pénètre aucune maladie. La vieillesse, l'angoisse de la mort, l'horreur du crime, la peur et le chagrin n'y ont pas accès. En son milieu, une source murmure, qu'on appelle « la source vive ». Un arbre merveilleux porte des fruits veloutés, qui ne tombent pas sur le sol. Ce bosquet est la demeure d'un seul oiseau, le phénix — unique et éternel. Lorsqu'à son premier éveil, le matin de safran s'empourpre, il va se poser sur le sommet de l'arbre merveilleux, et se met à lancer les notes de l'hymne sacré et à saluer le jour nouveau d'une voix splendide. A trois reprises, il adore le chef enflammé du soleil, dans un frémissement de ses ailes. Mais, lorsqu'il a vu s'écouler mille ans de sa vie, il éprouve le désir de renaître. Il abandonne alors l'enceinte sacrée et part à la recherche de notre monde, où règne la mort. Il dirige son vol rapide vers la Syrie (Phénicie). Il y choisit un haut palmier, dont le faite atteint le ciel, et qui tient de l'oiseau le beau nom de phénix. Il s'y construit un nid, ou plutôt une tombe, car il y meurt, afin de pouvoir retourner à la vie. Il recommande son âme (*animam commen-*

dat v. 93) et se dissout dans le feu. Il sort de ses cendres, dit-on, un animal sans pattes, un ver de couleur laiteuse, qui se transforme en cocon. Un nouveau phénix s'en échappe, semblable à un papillon, et prend son vol pour retourner à son pays natal. Il emporte les restes de son ancien corps sur l'autel du soleil, à Héliopolis en Égypte, et s'offre à l'admiration des spectateurs. La foule exultante de l'Égypte salue cet oiseau merveilleux. Il retourne ensuite à son pays, vers l'Orient. Le poème s'achève par cette invocation : « O oiseau d'une heureuse fortune, à qui Dieu a donné de renaître de lui-même... son unique plaisir est dans la mort : afin de pouvoir renaître, il désire d'abord mourir... ayant obtenu la vie éternelle par le bienfait de la mort » (165-170).

Malgré la présence à l'arrière-plan du vieux mythe, on trouve dans ce poème de nombreux indices d'une origine chrétienne. Son symbolisme tout entier se rapporte au Christ. C'est lui qui arrive de l'Orient, c'est-à-dire du paradis. Il se rend au pays où règne la mort. Il y meurt, mais il retourne à sa patrie après sa résurrection. Les mots : *animam commendat* rappellent la parole de Jésus, *In manus tuas commendo spiritum meum* (Luc, 23, 46). Le phénix est donc le symbole du Sauveur ressuscité et glorifié. La mort, considérée comme une renaissance et le début d'une nouvelle vie, est une idée bien connue du christianisme des premiers âges (cf. vol. I, p. 57). Grégoire de Tours (*De cursu stell.*, 12) mentionne Lactance comme l'auteur de ce poème et voit dans le phénix un symbole de la résurrection. Cette opinion n'est pas universellement reçue, et certains prêtent à l'ouvrage une origine païenne. Les similitudes de pensée, de langue et de style entre cet écrit et les œuvres authentiques de Lactance parlent en faveur de son autorité.

Editions : S. BRANDT, CSEL 27 (1897) 135-147. — M. C. FITZPATRICK, *Lactantius' De ave Phoenix*, with a translation. Diss. Philadelphia, 1933.

Traductions : Anglaises : W. FLETCHER, ANL 22, 214-219; ANF 7, 324-326. — M. C. FITZPATRICK, *loc. cit.* — Allemande : A. KNAPPITSCH, *De L. Caeli Firmiani Lactantii « ave Phoenix »*. Progr. Graz, 1896.

Etudes : S. BRANDT, *Zum Phoenix des Laktantius* : RhM 47 (1892) 390-403. — P. DE WINTERFELD, *Coniectanea*, 4-5 : Hermes (1898) 168; *idem*.

Ad Lactantium de ave Phoenice : Phil 62 (1903) 478-480. — A. RIESE, Zu dem Phoenix des Laktantius : RhM (1900) 316-318. — C. PASCAL, Sul carme De ave Phoenice attribuito a Lattanzio, con un appendice contenente le lezioni di due codici Ambrosiani. Naples, 1904. — P. MOXEAUX, Études critiques : RPh (1905) 104-139. — C. LANDI, Il carme « de ave phoenice » e il suo autore : Atti e Memorie della R. Accademia Padua 31 (1915) 33-74. — H. BREWER, Die dem Laktantius beigelegte Dichtung « De ave Phoenice », ein Werk aus dem Ende des 4. Jahrh. : ZkTh 46 (1922) 163-165. — F. J. DÖLGER, Sol salutis. 2^e éd. Münster, 1925, 222 sq. — M. MASANTE, Lattanzio Firminiano o Lattanzio Placido autore del « De ave Phoenice »? : Didaskaleion N.S. 3 (1925) 1, 105-110. — B. BIANCO, Il carme « De ave Phoenice » di Lattanzio Firminiano. Chieri, 1931. — M. LEROY, Le chant du Phénix. L'ordre des vers dans le Carmen de ave Phoenice : ACL 1 (1932) 213-231. — M. SCHUSTER, Der Phönix und der Phönixmythos in der Dichtung des Lactantius : Commentationes Vindobonenses (1936) 55-69; *idem*, Zur Echtheitsfrage und Abfassungszeit von Lactantius' Dichtung *De ave Phoenice* : WSt 54 (1936) 118-128. — BLOCHET, Mus (1937) 123-129. — C. BRAKMAN, Opstellen en Vertalingen betreffende de Latijnse letterkunde 4. Leiden, 1934, 247-251. — J. HUBEAUX-M. LEROY, Le mythe du Phénix dans la littérature grecque et latine, 1939. — E. RAPISARDA, De ave Phoenice di L. Cecilio Firmiano Lattanzio (Raccolta di Studi di lett. crist. ant. 4). Catania, 1946. — C. M. EDSMAN, Ignis divinus, 1949, 127-203.

2. ÉCRITS PERDUS

1. Le *Symposion*, ou Banquet, la première des œuvres de Lactance, a été mentionnée plus haut (p. 464).

2. L'*Hodoeporicum* ou *Itinéraire*, mentionné par Jérôme (*De vir. ill.*, 80), est une description en hexamètres de son voyage d'Afrique à Nicomédie.

3. Jérôme renvoie au même endroit à un traité *Grammaticus*, dont nous ne savons rien d'autre.

4. Il parle aussi de deux livres *A Asclépiade*, de quatre livres des *Épîtres à Probus*, de deux livres d'*Épîtres à Severus* et deux livres d'*Épîtres à son Élève Démétrianus*. Cet élève est celui à qui il adressa son *De opificio dei*.

5. Un manuscrit de Milan (*Codex Ambrosianus*, F 60 sup., du VIII^e ou IX^e siècle) contient un court fragment avec cette note marginale, *Lactantius de motibus animi*. Il ne comprend que quelques lignes. Il traite des affections de l'âme et explique leur origine. Ces affections ont été implantées par Dieu, pour

aider l'homme à la pratique de la vertu. Si on les maintient dans certaines limites, elles conduisent à la justice et à la vie éternelle, sinon au vice et à la damnation éternelle. D'après la forme et le contenu, il est probable que ce fragment appartient en effet à Lactance.

Éditions : S. BRANDT, CSEL 27 (1893) 157. — J. B. PESENTI, *op. cit.* 64 sq.

Étude : S. BRANDT, Ueber das in dem patristischen Exzerptencodex F. 60 Sup. der Ambrosiana enthaltene Fragment des Laktantius *De motibus animi* (Progr.). Leipzig, 1891.

Plusieurs manuscrits lui prêtent les poèmes *De resurrectione* et *De pascha*. Mais les plus anciens manuscrits les attribuent à Venance Fortunat. Le poème *De passione Domini* n'est pas non plus de Lactance.

Édition : S. BRANDT, CSEL 27, 1 (1893) 148-151.

Traductions : *Anglaises* : W. FLETCHER, ANL 22; ANF 7, 327-328.

Étude : J. MARTIN, Ein frühchristliches Kreuzigungsbild? Würzburger Festgabe für H. Bulle. Würzburg, 1938, 151-168.

3. IDÉES THÉOLOGIQUES

Si Lactance fut le premier auteur latin qui tenta un exposé systématique de la foi chrétienne, il n'est pas pour autant un théologien de génie. Il manquait à la fois de science et de capacité. Même dans son œuvre principale, les *Institutiones Divines*, il définit le christianisme uniquement comme une sorte de morale populaire. S'il exalte avec chaleur le martyre, l'amour de Dieu et du prochain, les vertus d'humilité et de chasteté, il mentionne à peine par contre le don surnaturel de la grâce, qui permet à l'homme de s'élever vers cet idéal. Il parle de la transformation apportée par la foi nouvelle, mais il ne prête pas une attention suffisante à la rédemption de l'humanité par le divin Sauveur. Les exigences morales s'appuient davantage sur la philosophie que sur la religion. Profondément convaincu de la supériorité absolue de la foi, il est plus habile à démolir le paganisme par sa critique, qu'à proposer un christianisme positif. Jérôme avait déjà senti ce défaut avec acuité, lorsqu'il

s'écriait : *Utinam tam nostra confirmare potuissel quam facile aliena destruxit* (*Epist.* 58, 10). S'il existe une idée centrale qui inspire toute son œuvre, c'est celle de la providence divine, à laquelle il revient maintes fois.

1. Le dualisme.

Nous avons déjà parlé de passages dualistes figurant dans certains manuscrits, et omis par les autres. Il ne serait pas nécessaire de les avoir pour établir le dualisme de Lactance. D'après cet auteur, avant la création du monde, Dieu produisit un esprit, son Fils, semblable à lui-même, qu'il dota de toutes les perfections divines. Il engendra ensuite un second être, bon en lui-même, mais qui ne demeura pas fidèle à son origine divine. Il porta envie au Fils, et, par son libre choix, il passa du bien au mal, et fut nommé le démon (*Div. Inst.*, 2, 8). Il devint la source du mal et le principal ennemi de Dieu, en fait, un anti-Dieu (*Antitheus*, 2, 9, 13). C'est pourquoi Lactance parle de deux principes (*duo principia*, 6, 6, 3). Leur inimitié trouva une expression dans l'univers au moment de sa création. Il existe en effet dans celui-ci deux éléments opposés, les cieux et la terre. Le premier est la résidence de Dieu, le lieu de la lumière. Le second est l'habitation des hommes, le lieu des ténèbres et de la mort. La terre elle-même fut tirée au sort. L'Orient et le Sud échurent à Dieu; l'Occident et le Nord à l'esprit mauvais (*Div. inst.*, 2, 9, 5-10). Dans ce monde, Dieu établit l'homme, qui reproduit lui-même l'image du cosmos, parce qu'il est fait d'âme et de corps, d'éléments hostiles l'un à l'autre, en lutte l'un contre l'autre. L'âme vient du ciel et appartient à Dieu. Le corps est tiré de la terre et appartient au démon (*Div. inst.*, 2, 12, 10). Dieu habite dans l'un, et le mal dans l'autre (*De ira dei*, 16, 3). Selon que l'emportent l'esprit ou la chair, la justice ou le mal, au bout d'une vie de lutte, l'homme obtient une récompense ou un châtiment éternels (*Div. inst.*, 2, 12, 7). Dans ce dualisme, qui semble dériver du stoïcisme, dans cette inimitié entre Dieu et le démon, Lactance voit l'origine de toute morale et de tout péché. Dieu pourrait, dans sa puissance absolue, supprimer le mal, mais il ne le veut pas. « Avec la plus grande prudence, Dieu a établi

dans le mal la cause matérielle de la vertu » (*Építome*, 24). C'est lui qui a voulu cette distinction capitale entre le bien et le mal. Il nous a permis, en le comparant au mal, de connaître et de comprendre la nature du bien (*Div. inst.*, 5, 7, 5). Il ne peut y avoir de lumière sans ténèbres, ni de guerre sans ennemis. La vertu non plus ne peut exister sans le vice (*Div. inst.*, 3, 29, 16). Le vice est un mal parce qu'il est opposé à la vertu, et la vertu un bien, parce qu'elle combat le vice. Le vice et la vertu sont donc nécessaires l'un à l'autre. Exclure le vice, ce serait éliminer la vertu (*Építome*, 24).

2. Le Saint-Esprit.

Puisque le second être engendré par Dieu le Père est devenu l'ennemi principal de Dieu, on peut se demander quelle place le Saint-Esprit occupe dans la théologie de Lactance. Jérôme (*Epist.* 84, 7; *Comm. in Gal. ad 4*, 6) atteste qu'il niait, en particulier dans les deux livres de ses *Lettres à Démétrius*, disparus aujourd'hui, l'existence d'une troisième personne de la Trinité ou de la personne divine du Saint-Esprit, et qu'il identifiait celui-ci soit avec le Père soit avec le Fils.

3. La création et l'immortalité de l'âme.

Lactance ne partage pas l'opinion de son maître Arnobe, qui attribuait l'œuvre de la création à des puissances subordonnées. Il croit, au contraire, que « le même Dieu qui fit le monde, créa aussi l'homme depuis le commencement » (*Div. inst.*, 2, 5, 31). C'est Dieu en personne qui façonna la chair et l'esprit, qui les répandit l'un dans l'autre. Le résultat final est de la sorte entièrement son œuvre (*Div. inst.*, 2, 11, 10; *ipse animam qua spiramus infudit*). Lactance rejette tout traducianisme. Il refuse en effet au père, à la mère ou aux deux réunis toute part à la génération de l'âme.

Le corps peut provenir des corps, car des deux parts vient une contribution. Mais l'âme ne peut provenir d'autres âmes, car il ne peut rien sortir d'un être inconsistant et insaisissable. Par conséquent la production de l'âme revient entièrement à Dieu seul... Des êtres mortels ne

peuvent engendrer qu'une nature mortelle. Comment de plus considérer comme un père, celui auquel échappe totalement le fait qu'il ait transmis ou insufflé une âme de son être propre? ou qui, le sachant, ne saisit pas dans son intelligence le moment ou la manière dont cela s'est produit? Il est donc certain que ce ne sont pas les parents qui donnent l'âme, mais l'unique et même Dieu, le Père de toutes choses. A lui seul appartiennent le principe et le mode de leur naissance, car lui seul est leur auteur (*De opificio dei*, 19, 1, etc.).

Lactance admet par conséquent le créationisme. Quant au moment précis de la création de l'âme, il écrit : « Elle n'est pas introduite dans le corps après la naissance, comme le pensent certains philosophes, mais immédiatement après la conception, lorsque la nécessité divine a formé la progéniture dans le sein » (*De opif.*, 17, 7).

Il s'écarte aussi d'Arnohe au sujet de l'immortalité. Tandis que son maître enseignait que l'âme n'est pas douée par nature de l'immortalité, mais peut l'obtenir par sa vie chrétienne, Lactance affirme explicitement qu'elle tient cette propriété de sa nature. Comme Dieu vit toujours, ainsi créa-t-il l'esprit de l'homme (*Div. inst.*, 3, 9, 7). On trouve un autre témoignage de cette opinion de l'auteur dans le fait qu'il croit que les pécheurs ne seront pas anéantis, mais soumis au châtiment éternel (*Div. inst.*, 2, 12, 7-9). « La sagesse, qui n'est donnée qu'à l'homme, n'étant pas autre chose que la connaissance de Dieu, il est certain que l'âme ne meurt pas et n'est pas non plus anéantie, mais au contraire, qu'elle demeure pour toujours, car elle cherche et aime Dieu qui est éternel » (*Div. inst.*, 7, 9, 12). Par conséquent, l'homme est immortel de nature. Il ne jouit toutefois de la perfection de ce don, dans ses effets et sa destination, que s'il obtient, par la pratique sincère de la vraie religion, le ciel et une vie de bonheur sans fin avec Dieu.

4. Eschatologie.

Les chapitres 14-26 du septième livre des *Institutions Divines* présentent une eschatologie de couleur nettement millénariste :

Toutes les œuvres de Dieu ayant été achevées en six jours, le monde doit persévérer dans son état présent à travers six âges, c'est-à-dire six mille ans. Le grand jour de Dieu est, en effet, limité par un cycle de mille ans, comme l'indique le prophète, lorsqu'il dit (Ps. 89, 4) : « A tes yeux, ô Seigneur, mille ans sont comme un jour. » Comme Dieu a travaillé six jours, en créant des œuvres d'une telle majesté, sa religion et sa vérité doivent rester à la peine pendant six mille ans, tandis que le mal prévaut et gouverne. Enfin, comme Dieu se reposa le septième jour et le bénit, après avoir achevé son œuvre, au terme des six mille ans, tout mal sera aboli de la terre, et la justice règnera mille ans. Ce sera alors pour le monde la tranquillité et le repos de toutes les peines qu'il aura subies depuis si longtemps (7, 14).

Lactance croit que sur ces six mille ans il n'en reste plus que deux cents. Ensuite, « le Fils du Dieu très-haut et tout-puissant viendra juger les vivants et les morts... Lorsqu'il aura aboli l'injustice, exécuté son grand jugement et rendu à la vie les justes qui auront vécu dès le commencement, il fera alliance avec les hommes pour mille ans et leur imposera les plus justes lois... A ce moment-là aussi le prince des démons, l'instigateur de tous les maux, sera chargé de chaînes et emprisonné pour les mille ans du gouvernement céleste, pendant lesquels la justice règnera dans le monde, afin qu'il ne puisse fomenter aucun mal contre le peuple de Dieu. A l'arrivée de Dieu, les justes seront rassemblés de tous les points de la terre. Lorsque le jugement sera achevé, la cité sainte sera élevée au milieu de la terre. Dieu, qui l'aura bâtie, l'habitera lui-même en compagnie des justes, y imposant sa loi... Le soleil deviendra sept fois plus brillant qu'aujourd'hui. La terre ouvrira sa fécondité et produira spontanément les fruits les plus abondants. Les rochers des montagnes ruisselleront de miel; des fleuves de vin en descendront, et les rivières déverseront des flots de lait. En un mot, le monde lui-même sera dans la joie et toute la nature exultera, car elle sera délivrée et affranchie de la domination du mal, de l'impiété, du péché et de l'erreur » (7, 24). Avant la fin des mille ans, le démon sera délié et assemblera

toutes les nations païennes pour livrer la guerre à la cité sainte. Il l'investira et la tiendra. « Alors la colère finale de Dieu s'abattra sur les nations et les ruinera entièrement » (7, 26). Le monde s'abîmera dans une grande conflagration. Le peuple de Dieu se cachera dans les cavernes de la terre pendant les trois jours de la destruction, jusqu'à l'assouvissement de la colère divine contre les nations et la fin du dernier jugement. « Ensuite, les justes sortiront de leurs cachettes et trouveront la terre couverte de cadavres et d'ossements... Mais lorsque les mille ans seront achevés, le monde sera renouvelé par Dieu, les cieux roulés sur eux-mêmes, et Dieu transformera les hommes à la ressemblance des anges... A ce moment aura lieu la seconde résurrection de tous les hommes, qui doit être publique, où les pécheurs ressusciteront pour le châtiment éternel » (7, 26).

Études : E. OVERLACH, Die Theologie des Lactantius. Schwerin, 1858. — M. HEINIG, Die Ethik des Lactantius. Grimma, 1887. — MARTENS, Das dualistische System des Laktanz : Der Beweis des Glaubens 24 (1888) 14-25, 48-70, 114-119, 138-153, 181-193. — F. MARBACH, Die Psychologie des Firmianus Laktantius. Diss. Halle a. S., 1889. — F. W. BUSSEL, The Purpose of the World-Process and the Problem of Evil as Explained in the Clementine and Lactantian Writings in a System of Subordinate Dualism : Studia Biblica et Ecclesiastica 4. Oxford, 1896, 177-187. — L. ATZBERGER, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vor-nicänischen Zeit. Freiburg i. B., 1896, 583-611. — R. PICHON, Lactance. Étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin. Paris, 1901. — J. SIEGERT, Die Theologie des Laktantius in ihrem Verhältnis zur Stoa. Diss. Bonn, 1919. — H. KOCH, Der « Tempel Gottes » bei Laktantius : Phil (1920) 235-238. — K. E. HARTWELL, Lactantius and Milton. London, 1929. — J. STELZENBERGER, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Munich, 1933, 83-86, 125-128. — H. BOLKESTEIN, Humanitas bei Laktantius. Christlich oder orientalistisch? : Pisciculi. Franz J. Dölger dargeboten. Münster, 1939, 62-65. — G. RICHARD, Les obstacles à la liberté de conscience au IV^e siècle de l'ère chrétienne (et la notion de liberté de conscience chez Lactance) : Mélanges Radet : REAN (1940) 498-507. — J. BARBEL, Christos Angelos. Bonn, 1941, 188-192. — A. VASILEV, Medieval Ideas of the End of the World, West and East : Byz 16 (1942-1943) 462-502. — E. SCHNEWEISS, Angels and Demons according to Lactantius (SCA 3). Washington, 1943. — E. RAPSARDA, L'epicureismo nei primi scrittori cristiani : Antiquitas 1, 1 (1946) 40-54. — P. J. COEVÉ, Vita beata en vita aeterna. Een onderzoek naar de ontwikkeling van het begrip vita beata naast en tegenover vita aeterna bij Lactantius, Ambrosius en Augustinus, onder invloed van

de romeinsche Stoa. (Diss.). Baarn, 1947. — J. DANIÉLOU, La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif : VC 2 (1948) 1-16. — G. L. ELLSPERMANN, The Attitude of the Early Christian Writers Toward Pagan Literature and Learning (PSt 82). Washington, 1949. — A. HUDSON-WILLIAMS, Orientius and Lactantius : VC 3 (1949) 237-243. — R. M. GRANT, Patristica (Lactantius and Irenaeus) : VC 3 (1949) 225-229. — H. KARPP, Probleme altchristlicher Anthropologie (BFTb 44, 3). Gütersloh, 1950, 132-171. — J. FISCHER, Die Einheit der beiden Testamente bei Laktanz, Victorin von Pettau und deren Quellen : Münchener Theol. Zeitschr. 1 (1950) 96-101.

CHAPITRE V

LES AUTRES ÉCRIVAINS DE L'OCCIDENT

VICTORIN DE PETTAU

Le premier exégète de langue latine fut Victorin, évêque de Petabio en Pannonie Supérieure, l'actuelle Pettau en Styrie. Il mourut martyr probablement en 304, victime de la persécution de Dioclétien. Jérôme (*De vir. ill.*, 74) donne à son sujet les renseignements suivants :

Victorin, évêque de Pettau, n'était pas aussi familier avec le latin qu'avec le grec. Aussi ses œuvres, malgré l'élévation de leur pensée, sont-elles médiocres par leur style. Ce sont les suivantes : les commentaires sur la Genèse, sur l'Exode, sur le Lévitique, sur Isaïe, sur Ezéchiel, sur Habacuc, sur l'Ecclesiaste, sur le Cantique des Cantiques, sur l'Apocalypse de Jean, le traité Contre toutes les Hérésies, et de nombreux autres. Enfin, il reçut la couronne du martyr.

Le fait que son grec était supérieur à son latin n'implique pas nécessairement une origine grecque. On sait en effet que les deux langues étaient très mêlées dans sa Pannonie natale.

SES ÉCRITS

Ses écrits ne révèlent pas une formation profonde. Jérôme accuse Victorin de manquer d'érudition, mais non de bonne volonté : *licet desit eruditio, tamen non deest eruditionis voluntas* (*Epist.* 70, 5). Il avait des difficultés à s'exprimer en latin, et son style souffre d'un défaut de souplesse et d'habi-

leté : *Quod intelligit eloqui non potest* (Jérôme, *Epist.* 58, 10).

1. *Le Commentaire de l'Apocalypse.*

De tous les commentaires mentionnés par Jérôme, celui de l'Apocalypse a seul survécu. Le texte original, conservé dans le *Codex Ottobon. lat.* 3288 A, du XV^e siècle, ne fut publié qu'en 1916 (CSEL 49). Il atteste les idées millénaristes de l'auteur. Avant la découverte de ce manuscrit, l'ouvrage n'était connu que par l'édition de Jérôme, qui omet le millénarisme évident de la conclusion, ainsi que plusieurs références précieuses à d'anciens auteurs comme Papias, mais ajoute par contre des sections de l'écrivain contemporain Tyconius. L'édition de Jérôme fut augmentée par la suite. Au huitième siècle, elle fut utilisée par le prêtre espagnol Beatus dans son grand commentaire de l'Apocalypse.

Édition : J. HAUSSLEITER, CSEL 49 (1916) 11-154.

Traductions : Anglaises : R. E. WALLIS, ANL 18, 394-433; ANF 7, 344-360.

Études : J. HAUSSLEITER, Die Kommentare des Victorinus, Ticonius und Hieronymus zur Apokalypse : Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 7 (1886) 239 sq. — J. R. HARRIS, A New Patristic Fragment : Expositor (1895) 448 sq. — L. ATZBERGER, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vor nicänischen Zeit. Freiburg i. B., 1896, 566-573. — J. HAUSSLEITER, Beiträge zur Würdigung der Offenbarung des Johannes und ihres ältesten lateinischen Auslegers, Victorinus von Pettau. Greifswald, 1901. — H. J. VOGELS, Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypse-Übersetzung. Düsseldorf, 1920, 48-55. — H. KOCI, Cyprianische Untersuchungen. Bonn, 1926, 473 sq. — J. BARBEL, Christos Angelos. Bonn, 1941, 79-80. — J. FISCHER, Die Einheit der beiden Testamente bei Laktanz, Victorin von Pettau und deren Quellen : Münchener Theol. Zeitschrift 1 (1950) 96-101.

2. *De fabrica mundi.*

La tendance millénariste que nous avons signalée dans le *Commentaire sur l'Apocalypse* apparaît clairement dans le fragment du traité *De fabrica mundi*, conservé dans un unique manuscrit, le *Codex Lambethanus* 414, du IX^e siècle, à partir

duquel il fut publié par W. Cave en 1688. Il doit appartenir aux « nombreux autres » ouvrages auxquels Jérôme fait allusion, sans donner leurs titres. Le style et la pensée sont ceux de Victorin.

Édition : J. HAUSSLEITER, CSEL 49 (1916) 3-9.

Traductions : Anglaises : R. E. WALLIS, ANL 18, 388-393; ANF 7, 341-343.

Études : W. MACHOLZ, Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian. Jena, 1902, 16 sq. — C. WEYMAN, Wochenschrift f. klass. Philologie 34 (1917) 1103 sq. — A. JÜLICHER, GGA (1919) 46-49.

3. *Contre toutes les Hérésies.*

Il est possible que cet écrit, mentionné par Jérôme, soit identique à l'opuscule du même nom, ajouté au traité de Tertullien *Sur la Prescription des Hérétiques* (46-53), qui fut composé en grec et traduit, croit-on, par Victorin (cf. plus haut, p. 323).

Édition : A. KROYMANN, CSEL 47 (1906) 213-226, réimprimée dans le CCL 2 (1954) 1399-1410.

Traductions : Anglaises : S. THELWALL, ANL 18, 259-273; ANF 3, 649-654.

Études : A. HARSACK, Geschichte der marcionitischen Kirchen : Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie 19 (1875) 115 sq.; idem, Geschichte der altchristl. Literatur 2, 2, 430 sq. — E. SCHWARTZ, Zwei Predigten Hippolyts (SAM Philos.-hist. Abt. Fasc. 3). Munich, 1936, 38-45.

L'exégèse de Victorin s'appuie sur les auteurs grecs, Papias, Irénée, Hippolyte, et particulièrement Origène. Il semble qu'il ne donnait pas un commentaire suivi du texte entier, mais se contentait de paraphraser des passages choisis. Cassiodore est donc plus exact que Jérôme, lorsqu'il évite le terme de commentaire et dit que Victorin traita brièvement de quelques endroits difficiles de l'Apocalypse (*Inst.*, 1, 9). Le *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* qualifie d'« apocryphes » les œuvres de Victorin, probablement en raison de leurs tendances millénaristes.

Études : J. HAUSSLEITER, Realencykl. f. protest. Theol. 20, 614-619. — F. KATTENBUSCH, Das apostolische Symbol 1. Leipzig, 1894, 212 sq. — G. MERCATI, Varia Sacra 1 (ST 11). Rome, 1903, 1-49. — C. H. TURNER, An Exegetical Fragment of the Third Century : JThSt 3 (1904) 218-241.

— A. SOUTER, Reasons for regarding Hilarius (Ambrosiaster) as the Author of the Mercati-Turner Anecdota : JThSt 5 (1904) 608-621. — TH. ZAHN, Neue Funde aus der alten Kirche : NKZ 16 (1905) 419-427. — A. WILMART, Un Anonyme ancien de decem virginibus : Bull. d'anc. litt. et d'archéol. chrét. 1 (1911) 35-50, 88-103. — J. WÖHRER, Eine kleine Schrift, die vielleicht dem hl. Märtyrerbischof Victorin von Pettau angehört : Jahresbericht des Privatgymnasiums Wilhering 1927, 3-8; *idem*, Victorini ep. Petav. (?) ad Justinum Manichaeum : *ibid.* 1928, 3-7; cf. RB Bull. 2 n. 44 sq. (1929). — F. LOORS, Theophilus von Antiochien Adv. Marcionem und die andern theol. Quellen bei Irenaeus (TU 46, 2). Leipzig, 1930, 126-130, 232 sq. — R. BENZ, Marius Victorinus. Stuttgart, 1932, 23-30. — N. J. HOMMES, Het Testimonialboek. 1935, 225-230. — L. BUELLER, The « Creeds » of St. Victorinus and of St. Patrick : TS 9 (1948) 121-124.

RETICIUS D'AUTUN

Parmi les évêques de la période constantinienne, aucun ne jouit en Gaule d'une renommée comparable à celle de Réticius, évêque d'Autun. L'empereur l'envoya à Rome pour assister aux synodes de 313 et de 314, qui traitèrent de la controverse donatiste. Jérôme dit avoir lu son commentaire *Sur le Cantique des Cantiques*, et « son grand volume » *Contre Novatien* (*De vir. ill.*, 82). Il se livre à une critique sévère du premier, car il y a découvert un grand nombre d'absurdités (*Epist.* 37; *Epist.* 5, 2). Aucun de ces deux écrits, connus de Jérôme, n'a survécu. L'étude exégétique du Cantique des Cantiques fut utilisée au douzième siècle par Bérenger de Poitiers. L'*Apologie d'Abélard* dirigée par celui-ci contre Bernard de Clairvaux, contient un passage de l'introduction de ce commentaire. Augustin cite un jugement intéressant au sujet du péché originel, qui semble être tiré du traité *Contre Novatien* (*Contra Julianum*, 1, 3, 7; *Opus imperf. c. Jul.*, 1, 55).

Editions : *Contra Novatianos* (Fragment dans : Augustin, *Contra Julianum*, 1, 3, 7 ou *Opus imperfectum* 1, 55) : ML 44, 644; 45, 1078. — *Commentarius in Canticum Canticorum* (Fragment dans : Pierre Bérenger de Poitiers, *Liber apologeticus pro Abaelardo*) : ML 178, 1864.

Études : H. WRIGHT PHILLIOT, dans : Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography 4 (1887) 544 sq. — A. HARNACK, Geschichte der alchristlich. Literatur 1, 751 sq.; 2, 2, 433. — G. BARDY, DTC 13, 2571 sq. — G. MORIX, Reticus d'Autun et « Béringer » : RB 13 (1896) 340 sq.

INDEX

A. TABLE DES RÉFÉRENCES

I. BIBLIQUES

<i>Ancien Testament</i>			
GENÈSE		22, 20-21 77	12, 50 449
1, 18 158		22, 28 92	23, 46 477
2, 24 80		30, 15 sq. 163	JEAN
3, 19 160		SAGESSE	1, 18 271
10 211		2, 24 427	4, 13-14 17
21, 17 271		7, 25 97, 128	4, 24 128
49 208		ISAÏE	5, 53 41
EXODE		28, 9-11 88	10, 3 92
12, 1-4 et 43-49.. 214		52, 14 336	10, 30 80
LÉVITIQUE		53, 2 336	14, 11 277
13 163		EZÉCHIEL	20, 21 415
NOMBRES		18, 4 81	ACTES
19 163		18, 30 et 32 395	5, 39 318
DEUTÉRONOME		33, 11 395	ROMAINS
33 208		34, 14 et 16 18	6, 2 81
I ROIS		OSÉE	6, 4 160
1-2 61		10, 12 76	7, 14 261
17 208		MALACHIE	13, 1-2 72
28, 3-25 61		3, 6 94	14, 1 69
JOB		<i>Nouveau Testament</i>	I CORINTHIENS
14, 4 103		MATTHIEU	2, 4 70
PSAUMES		5, 1-3 116	5, 42 160
18 (19), 2 163		5, 22 86	6, 17 80
22 (23), 5 106		5, 25 401	7, 12-14 359
34 (35), 13 118		6, 11 86	7, 27-28 301
44 (45), 10 et 14. 157		7, 7 92	9, 9 10
50 (51), 7 102		10, 23 367	11, 1 110
81 (82), 6 39		12, 15 116	11, 5-16 303
89 (90), 4 483		13, 30 244	13, 3 336, 338
101 (102), 27 94		16, 18-19. 397, 415, 443	15, 22 160
109 (110), 1 108		18, 20 416	15, 49 160
114 (116), 7 112		19, 12 51	II CORINTHIENS
118 (119), 131 .. 121		MARC	13, 3 72
PROVERBES		10, 17-31 24	GALATES
8, 22 381, 387		LUC	4, 24 10
8, 27 381		7, 47 103	5, 17 275
8, 30 128		11, 3 86	ÉPHÉSIENS
			5, 21 157

PHILIPPIENS

2, 6-11 276

I TIMOTHÉE

2, 1 84

6, 3-4 321

TITE

1, 15 263

3, 10 321

HÉBREUX

1, 3 96

JACQUES

5, 20 103

APOCALYPSE

9, 6 81

12, 1-6 241

II. SOURCES PATRISTIQUES

AMBROISE

De sacramentis,

2, 7, 20 229

[AMBROSIASTER]

Questiones Vete-

ris Novi Testa-

menti, q. 115. 378

ARNÔBE

Adversus natio-

nes 454 sq.

1 421

1, 6 455

1, 17 459

1, 18 459 sq.

1, 28 459

1, 31 458 sq.

1, 33 458

1, 39 453 sq.

2, 14 462

2, 31-33 462, 463

2, 36 461 sq.

2, 45 461

3, 12 460

3, 24 453

3, 32-33 461

4, 9 460

4, 11-14 460

4, 27-28 460

5, 44 460

6, 2 459, 460

6, 10 460

7, 5 459

7, 35 460

7, 36 459

ATHANASE

Apol. c. Arianos,

59 137

De decret. Nic.

syn., 26 284 sq.

Epist. de senten-

tias Dionysii ep.

Alex., 13 127, 284

AUGUSTIN

De doctrina chris-

tiana

4, 14, 31 411, 412

De baptismo

6, 44, 87 431

De unico baptis-

mate adv. Peti-

lianum

4 431

Contra Julianum

1, 3, 7 490

Opus imperf. c.

Jul.

1, 55 490

BASILE LE GRAND

Ep. 51 167

70 286

210 153

CASSIODORE

Institutiones, 1, 9. 489

CLÉMENT D'ALEXANDRIE

Protreptique 14

2, 3 43

11, 88, 114 33

11, 117, 3-4 15

Pédagogue 16

1, 1, 1, 4 17

1, 1, 3, 3 20

1, 4, 10, 1-2 46

1, 5, 12, 1 17

1, 5, 21, 1 34

1, 6, 26, 1 17

1, 6, 42, 1 34

1, 6, 42, 3-43, 2. 41

1, 8, 67 43

1, 9, 83, 2-84, 3. 17 sq.

2, 2, 19, 4-20, 1. 42

2, 10, 83, 2 46

3, 12, 98, 1 34

3, 12, 99, 1 34

Stromates 20

1, 1, 11 11, 12

1, 5, 28 21

1, 19, 96 41

1, 20, 100 30

1, 21, 100-136 211

2, 2, 8, 4 21

2, 4, 15 30

2, 9, 6 36

2, 13, 56-57, 4. 44

2, 13, 58-59, 1. 44

3, 1, 4 47

3, 7, 59 47

3, 10, 68 46

3, 12, 82 47

3, 12, 84 47

3, 12, 87 38

3, 16, 100 43

4, 25, 161 41

5, 12, 82 32

6, 13, 107 37

7, 3, 14-15. 39, 40

7, 6, 32 40

7, 12, 70 47

7, 15, 89 sq. 36

7, 16, 96 37

7, 16, 102, 2 45

7, 17, 107 35

7, 18, 111, 4 22

Quis dives salve-

tur? 24

23, 1 38

42, 7, 15 45

Adumbrationes in

Judam

11 43

CLÉMENT DE ROME

Épître aux Corin-

thiens

1, 25 470

CYPRIEN

Ad Donatum. 410 sq.

3-4 410 sq.

De habitu virgi-

num 411 sq.

TABLE DES RÉFÉRENCES

3 411 sq.	16, 2 450	64, 12, 62 162
De lapsis 413	20 405	64, 63 56
17 450	28 260	69, 6 170
28 450	(30) 268	
De ecclesiae uni-	(30, 8) 283	ERÈNE
tate 414 sq.	(31) 268	Hist. eccl., 4,
4 414 sq., 445, 447	33, 1 443, 444	24 327, 328
5 415 sq.	(36) 268	5, 10, 1 11
6 442	39, 3 452	5, 11, 2 26
7 442	(49) 280	5, 28 234
14 449	(50) 280	6, 2, 2-6 88
23 443	54, 4 414	6, 3, 7 50
De dominica ora-	55, 17 449, 450	6, 3, 9-10 50
tionne 418 sq.	55, 20 449	6, 8, 1-3 51
8 419	55, 21 444	6, 8, 4 279
9 419	55, 24 257, 442	6, 13, 3 27
13 419	55, 27 450	6, 13, 9 26
18 419	55, 33 451	6, 14, 1 25
31 420	58, 3 449	6, 19, 10 51
Ad Demetria-	59, 6 442	6, 22, 198, 202, 235
num 421 sq.	59, 9 446	6, 22, 1 212, 213
17 422	59, 10 270	6, 23, 1-2 57
25 421	59, 13 450	6, 24, 2 66, 82
De mortali-	59, 14 445	6, 24, 3 82
tate 422 sq.	63, 9 451	6, 27 154
20 423	63, 13 442, 452	6, 28 87
24 423	63, 14 451	6, 32, 2 66
26 422 sq.	63, 17 451	6, 32, 3 172
De opere et elec-	64 448	6, 33 53
mosynis. 424 sq.	66, 3 270	6, 36, 1 60
1 450	66, 8 443, 444	6, 36, 3 91
2 424, 450	68, 5 281	6, 39, 5 53
16 424	71, 3 445 sq.	6, 43 257
18 424	71, 4 371	6, 43, 1 255
De bono patien-	72 452	6, 43, 2 256
tiae 425 sq.	73 448	6, 43, 3-4 280, 281
De zelo et li-	73, 21 442	6, 43, 6 254
vore 426 sq.	73, 26 426	6, 43, 9 255
1 426	74, 1 282	6, 43, 14-15 253
6 429	74, 2 282 sq.	6, 43, 17 253 sq.
17 429	(75) 154	6, 44, 2-6 130 sq.
Ad Fortuna-	(75, 25) 282	6, 45 129 sq.
tum 427 sq.	(Ad Novatianum,	6, 46, 3 281
Præf. 449	1) 435	7, 3, 1 283
3 428		7, 5, 2 283
Ad Quirinum. 428	DIDACHE, 1-4 143	7, 5, 4 282
1 429	DIDASCALIE DES	7, 7, 1-3 124
Quod idola dii	APÔTRES 175	7, 14, 1-3 126
non sint .. 430 sq.	6 178	7, 14, 7 126
Épîtres 431 sq.	12 176	7, 20 131
Ép., 1, 2 452	25 177	7, 24, 6-8 127
3, 3 443		7, 26, 1 127
4, 5 254	ÉPIPHANE	7, 26, 2 128 sq.
12, 2 452	Haereses, 51 235	7, 27, 2 166

7, 20, 1-30, 1	167	1, 14-15	205	80	452, 464, 471, 474, 478
7, 30, 2	168	1, 17	242, 243	82	490
7, 32, 2-4	171	1, 20	205	83	163
7, 32, 25	171	4, 7, 1	203	Praef. in Paral.	142, 169, 173
7, 32, 27	154	4, 13, 1	203	Praef. in Cant.	66
7, 32, 31	157	4, 23	205	Praef. in Evang.	142
9, 6, 3	168	Chronique ..	211 sq.	Commentarioli in	58
Praeparatio evangelica		Contra Noctum.	215	Ps. 5	377
7	127	10-11	238	Comment. in Is.	142
9	127	15	238	Ad 58, 11	377
14, 23-27	125	17	239 sq.	Comment. in	142
Adv. Hierocl., 1.	72	Tradition Aposto- lique	216 sq.	Ezech. ad 36, 1 sq.	377
GRÉGOIRE DE TOURS		1, 2-4	223	Comment. in Os. praef.	134
De cursu stella- rum		3	224 sq., 245	Comment. in Gal. ad 4, 6	481
12	477	4	225 sq.	Adv. Helvidium, 17	390
GRÉGOIRE LE THAUMA- TURGE		10	226	Adv. Jovinianum, 1, 13	378
Panegyrique d'O- rigène	52, 149	21, 12-20	228	Contra Joh. Hie- ros., 25-26	82
6	148	22	229	Apologia adv. li- bros Rufini, 1, 11	158
Exposition de la Foi	150	23	230	2, 22	56
Épître canonique, can. II	151	26, 2	231	2, 27 ..	142, 169, 173
HILAIRE DE POITIERS		38	232	Épître, 5, 2	490
De synodis, 81, 86	167	Trésél.		22, 22	378
HIPPOLYTE DE ROME		Adversus haereses		33	50, 56, 60
Philosophou- mena	198 sq.	3, 24, 1	383	33, 4	153
Proem.	200	3, 38, 1	241	33, 5	279
1, 7	215	5, 20, 2	241	37	490
1, 20	202	Dem. apost. praed., 54	391	48, 13	163
9, 3	198	JÉRÔME		58	456
9, 12 ..	200, 243 sq., 277 sq.	Chronique	453	58, 10	480, 488
9, 12, 4	239	De viris illustri- bus		64, 23	378
10, 5	233	18	377	70, 3	163
10, 27	215	24	376	70, 4	83, 232
10, 32	232	33	162	70, 5	188, 431, 453, 487
10, 33	240	40	376 sq.	84, 7	481
10, 33, 7	230	53, 188, 293, 376, 403		84, 10	92
10, 34	240 sq.	54	50, 279	JEAN DAMASCÈNE	
De antichristo.	203 sq.	55	123	Sacra Parallela, 311-313	28
4	239	56	87	LACTANCE	
5	203	58, 183, 193, 403, 465		De opificio Dei	466 sq.
59	242	61 ..	198, 202, 209, 214, 234, 235		
61	241	62	50		
Commentaire sur Daniel	204 sq.	65	152, 153		
		67	404		
		70	258		
		71	167		
		74	487		
		76	134		
		77	169		
		79	454		

1, 1	467	16, 35	473	lis.	265 sq.
1, 7	467	De ave Phoenice.	476	9-10	260
2, 45	466	v. 93	476 sq.	De bono pudici- tiae	267
2, 76	466	v. 165-170	477		
17, 7	482	LÉONCE DE BYZANCE		ORIGÈNE	
19, 1 sq.	481 sq.	Adv. Nestorianos et Eutychianos		In Gen. hom., 1,	
19, 8	470	1	137 sq.	7	120
20, 1	467	De sectis, 3, 3	167	10, 3	118
Divinae Institu- tiones	468 sq.	MÉTHODE		In Ex. hom., 8,	
1, 1, 12	468, 470	Banquet	155 sq.	4, 226, 2 sq.	118
2, 1, 2	470	2, 7, 50	157	9, 3	104
2, 5, 31	480	3, 8, 70-72	158	13, 3	106
2, 8	480	11, 2, 1-7	157	13, 5	118
2, 8, 6	470	De resurrec- tione	160 sq.	In Lev. hom., 2,	
2, 9, 5-10	480	1, 2	160	4	103
2, 9, 13	480	1, 6-7	161	8, 2	391
2, 10, 15	460	1, 13	160	8, 3	103
2, 11, 19	481	MINUCIUS FÉLIX		In Num. hom.,	
2, 12, 7	480	Octavius	183 sq.	16, 9	107
2, 12, 10	480	1	184	24, 2	118
3, 1, 1	470	19	187	27	118
3, 9, 7	482	40	187	27, 11	120
3, 20, 16	481	NOVATIEN		In Jos. hom., 2,	
4, 1, 1	470	De trinitate	258 sq.	1	106
5, 1	470	1	259 sq.	3, 5	102
5, 1, 1	470	9	270	8, 7	101
5, 1, 21	183	10	273	15, 3	118
5, 2-4	468	11	276	Comment. in Ps.	
5, 2, 2	461	13	276	1	113
5, 4, 1	468	14	276	In Ps. hom., 37,	
5, 4, 3	421	16	276	2, 5	104
5, 7, 5	481	18	271 sq., 273	Comment. in Cant., prolog.,	
5, 15	469	19	276	67, 7	122
6, 3, 1	470	22	276	Prolog., 85	120
6, 6, 3	480	23	276	1	101, 122
6, 10	469	24	276	1, 2	122
7, 5, 27	470	27	271	2, 143-145	117
7, 9, 12	482	29	273 sq.	2, 155	118
7, 14	483	31, 260 sq., 272, 276		3, 171	120
7, 24	483	De cibis Judai- cis	261 sq.	In Jer. hom., 1,	
7, 26	481	1	261, 264	4, 1	95
7, 27, 2	470	2	261 sq.	8, 4	118
Épître	471	3	262	9, 2	101
24	481	4	263	9, 4	66
De ira Dei	472	5	263	14, 10	120
5, 9	472	6	263	21, 2	113
11, 2	472	7	263	In Ezech. hom., 1	
16, 3	480	De spectaculo		11	101
17, 4	472			3, 3	90
De mortibus per- secutorum.	473 sq.			9, 2	118
1	473 sq.			Comment. in Matth., 11, 4	116
16, 4	468				

11, 14	107	1, 1, 1	93
In Math. comm.		2, 1, 6	93, 94
scilicet, 73	116	1, 2, 4	96
85	106	1, 2, 6	96
86	107	1, 2, 8	94
In Luc. hom., 29.	119	1, 2, 9 sq.	96
Comment. in		1, 2, 13	97
Joh., 1, 6	101	1, 6, 1	108
2, 8	122	2, 6, 3	99, 100
6, 33, 166	95	2, 6, 5	99
6, 39, 202	97	2, 8, 3-4	112
6, 59, 301 et 304.	102	2, 10, 1	82
10, 39, 270	95	3, 5, 3	110
13, 25	98	3, 6, 1	115
32, 24	107	3, 6, 3	110
Comment. in		3, 6, 4-6	109
Rom., 1, 5	96	4, 1, 11	77
3, 8	99	4, 3, 5	113
5, 9	103	4, 4, 1	96
10, 5	102	4, 16	113
In Hebr. fragm.,		Discussion avec	
24, 359	97	Héraclide	81
Contra Celsum. 67 sq.		De oratione.. 83 sq.	
Praef., 1	69	3-5	84
Praef., 4	69	16, 1	85
Praef., 6	69	27, 1	86
1, 2	70	28	104
1, 32	112	32	86
1, 46	70	Exhortatio ad	
1, 50	70	martyrium.. 87 sq.	
2, 9	69	30	103
2, 48	70	Philocalie, 13,	
3, 50	105	1-4 (Épître à	
4, 14	95	Grégoire) ... 55, 91	
4, 22	101	15 (Épître à Jules	
5, 39	97	l'Africain) 92	
6, 2	71		
6, 48	101	PALLADE	
7, 17	94	Historia lausiaca,	
8, 12	80	139	28
8, 15	97	PAMPHILE	
8, 33	105	Apologetic pour	
8, 63	71	Origène	
8, 64	72	7	82
8, 65	72	8	87
8, 72	102, 108		
8, 73-75	68	PASSION DE PERPÉTUE	
De principiis.. 74 sq.		ET FÉLICITÉ	
Praef., 1-2	75	12	292
Praef., 2	53	13	289
Praef., 3	76		
Praef., 4	98	PIERRE D'ALEXANDRIE	
Praef., 8	113	Épître aux	
Praef., 10	76	Alexandriens.. 140	

PHILOSTORGE

Historia eccl., 8,	
15	253

PHOTIUS

Bibliotheca cod.	
48	196, 232, 234
106	132
109	26
108	50, 173
119	135 sq.
121	194, 202

POSTIUS

Vita Cypriani ..	403
1	404
7	409

RUFIN

Historia eccl., 7,	
25	152
7, 26	150
9, 6	169
Interpr. hom.	
Orig. in Num.	
Prolog.	60

SOCRATE

Historia eccl., 4,	
28	256, 281
5, 22	60 sq.

SOZOMÈNE

Historia eccl., 7,	
32	100

TERTULLIEN

Ad nationes	303
1, 9	421
Apologeticum. 304 sq.	
1, 2	304 sq.
5, 5	304
7, 13	304
17, 4-6	314
21, 30	294
24, 1-2	306
24, 6-10	306
29, 1-7	308 sq.
30, 1-3	307
40	381
47, 10	382
48	402 sq.
50, 13	292, 309

De testimonio

animae ...	314 sq.	o	333, 392
1	315	Scorpiace ...	334 sq.
Ad Scapulam.	317 sq.	D e c a r n e	
1	317	Christi	335 sq.
2	294, 317	1	335
3	318, 421	5	380
5	299, 318	7	390
Adversus Ju-		8	377
dæcos	319 sq.	9	335
1	319	17	335, 391
De praescriptione		23	335, 390
haeretico-		25	335
rum	320 sq.	De resurrectione	
7	380 sq.	carnis	337 sq.
13	384	8	398
14	383, 384	13	476
15	321	17	400
19	321	18	337
21	321, 322	43	401
30	385, 398	63	337
44	323	Adversus Praxe-	
(46-53)	202	an	338 sq.
Adversus Marcio-		1	338
nem	324	2	330 sq., 384, 386
1, 1	325 sq.	4	273, 386
1, 3	325	5	290
1, 14	409	7	387
1, 15	326	8	273, 388
1, 20	326	9	340
3, 19	400	11	273
3, 24	326, 377, 402	12	286 sq.
4, 9	326	27	286 sq.
4, 19	390	De anima ...	340 sq.
4, 22	326, 400	2	381
4, 40	399	3	381
5, 8	398	5	341
5, 10	326	9	343
Ad Hermoge-		20	377, 381
nem	327 sq.	27	342
1, 1	328	43	392
3	387	45	343
Adv. Valentinia-		55	343, 377
nos	329 sq.	58	343, 401
1	295	Ad martyras .	344 sq.
3	294, 329	1	345, 397
5	329	2	345 sq.
6	329	3	346
De baptismo.	330 sq.	De spectaculis.	347 sq.
1	330	1	348
2, 1	220, 331	13	398
4	330	25, 5	292
6	331, 393	27	348
17	333	30	348

18 332 sq., 448

20 333, 392

Scorpiace ... 334 sq.

De carne

Christi 335 sq.

1 335 |5 380 |7 399 |8 377 |9 335 |17 335, 391 |23 335, 390 |25 335 |

De resurrectione

carnis 337 sq.

8 398 |13 476 |17 409 |18 337 |43 401 |63 337 |

Adversus Praxe-

an 338 sq.

1 338 |2 330 sq., 384, 386 |4 273, 386 |5 290 |7 387 |8 273, 388 |9 340 |11 273 |12 286 sq. |27 280 sq. |

De anima ... 340 sq.

2 381 |3 381 |5 341 |9 343 |20 377, 381 |27 342 |43 392 |45 343 |55 343, 377 |58 343, 401 |

Ad martyras . 344 sq.

1 345, 397 |2 345 sq. |3 346 |

De spectaculis. 347 sq.

1 348 |13 398 |25, 5 292 |27 348 |30 348 |

De cultu femina-

rum 349 sq.	
1, 8	348
2, 1	383
2, 7	363
5	350
8	349 sq.
9	350
13	350 sq.
De oratione . 351 sq.	
2	392
6	409
19	399
20	351
25	352 sq.
De patientia . 354 sq.	
1	354
12	381
13	397
15	355
De paeniten-	
tia 355 sq.	
1	382
2	382, 383
3	382, 395
4	383, 395
5	382, 383
6	383
7	356 sq., 382, 383
8	357, 395, 399
9	357
10	382
11	382
Ad uxorem .. 358 sq.	
1, 3	367
2, 4	398
2, 5	359 sq., 399
2, 7	360
2, 8	361
2, 9	398
De exhortatione	
castitatis .. 361 sq.	
7	393
9	361
10	361
De monoga-	
mia 362 sq.	
1	362
8	382, 399
10	402
11	299
De virginibus ve-	
landis 363 sq.	
1	363 sq., 383 sq.

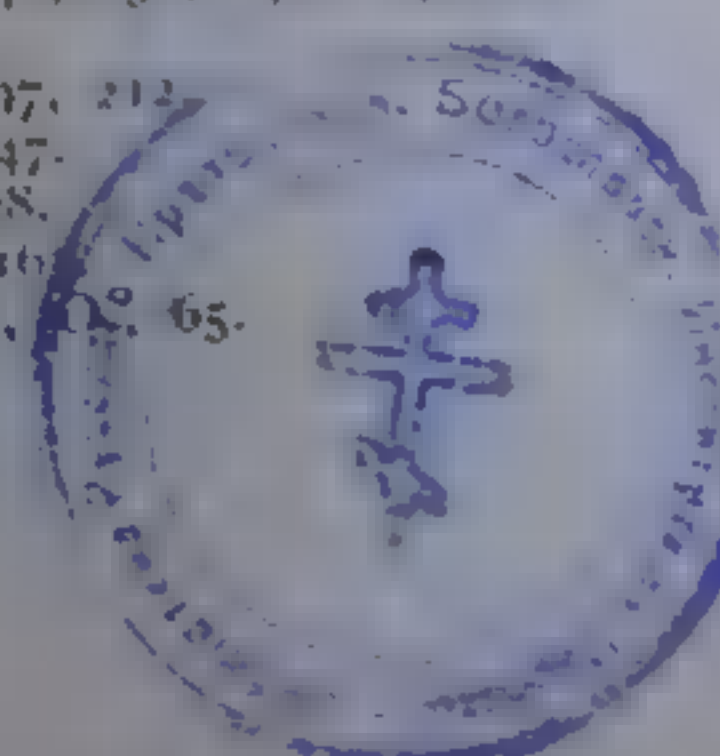
2	364	13	348	21	371 sq., 385, 397
6	390	18	360	21, 17	393
De corona	365 sq.	19	360	25	386
1	366, 367	De rectorio	370 sq.	De pallio	374 sq.
3	229, 308	De pudicitia	371 sq.	2	375
6	348	1, 6	244, 278	6	374, 375
7	366	2	372, 386		
De fuga in perse-		4	386		
cutione	367 sq.	5, 14	392		
1	367	7	387		
11	367	9	399		
14	367, 393, 398	11	396 sq.		
De idololatria	368 sq.	12	386 sq.		
7	399	14, 16	395		
10	368 sq.	18, 18	395		

THEODORUS

Historia eccl., 1,	
4	169 sq.
Haereticarum sa-	
bularum comp.,	
2, 5	234

III. TABLE DES AUTEURS MODERNES

- Aalders, G. J. D., 291, 327.
Aall, A., 98.
Accini A. d', 475.
Achelis, H., 179, 180, 197, 204, 210, 218, 223, 235, 236, 437.
Adam K., 389, 391, 393, 447.
Agius, A., 101.
Akermann, M., 320.
Alban, B., 464.
Albizzati, C., 376.
Alès, A. d', 87, 98, 170, 195, 234, 257, 276, 291, 296, 298, 324, 327, 333, 358, 380, 385, 404, 434, 444, 447.
Alfeldi, A., 475.
Alfonsi, L., 16, 28, 31, 192, 313, 347.
Allcker, J., 457.
Allexi, L., 8.
Allgeier, A., 291.
Allie, J. L., 324.
Almen, J. J., von, 103.
Altaner, B., 56, 166, 374.
Altendorf, E., 394, 444.
Amann, E., 141, 165, 168, 195, 222, 257, 333, 464.
Amelli, A., 409.
Ammundsen, V., 257.
Amore, 195, 198.
Anderson, J. O., 251.
Andres, F., 38.
Andresen, C., 74.
Andriessen, P., 206.
Antuso, S., 475.
Anglus, Joh. Clem., 301.
Anrich, G., 111.
Antoine, P., 221.
Antweiler, A., 54.
Arbesmann, R., 189, 316, 318, 371.
Arendzen, J. P., 23, 64, 222.
Armini, H., 458.
Arnold, A., 227.
Arnou, R., 8, 54, 111.
Arpe, C., 298.
Athenagoras, M., 125, 221.
Atzberger, L., 111, 162, 337, 403, 463, 488.
Axelson, B., 189, 190, 191, 431, 458, 466.
Babut, E. Ch., 252.
Backer, E. de, 297.
Bacon, B. W., 251.
Bader, R., 73.
Badford, L. B., 138.
Badurina, F., 158.
Baehrens, W. A., 57, 62, 66, 190, 191, 475.
Baer, J., 269, 404, 410, 411, 412, 413, 417, 420, 422, 424, 425, 426, 427, 428, 430, 433.
Bainton, R. H., 366.
Bakhuizen van den Brink, J. N., 323, 394, 411, 413, 417.
Balanos, D. S., 170.
Ball, M. T., 409.
Balogh, J., 49.
Balsamo, M., 304, 313.
Balthasar, H. U. von, 57, 67, 122.
Bancy, M. M., 296.
Bannier, W., 212.
Barbel, J., 100, 241, 277, 340, 484, 488.
Barbotin, E., 344.
Barclay, W., 73.
Bardenhewer, O., 206, 208, 234.
Bardon, H., 183.
Bardy, G., 9, 11, 13, 14, 48, 53, 54, 56, 57, 63, 73, 78, 90, 98, 102, 122, 147, 155, 168, 170, 173, 183, 195, 197, 201, 206, 243, 252, 283, 290, 291, 296, 340, 382, 394, 444, 447, 449, 463, 490, 497.
Barjeau, J. Philip de, 147.
Barnard, P. M., 25.
Barnes, W. E., 54.
Barre, A. de la, 12.
Barth, F., 62.
Barthel, B., 466.
Barthélémy, J., 59.
Bartlet, J. V., 180, 227.
Bassi, D., 189.
Bastgen, M., 457.
Batiffol, P., 42, 131, 141, 227, 300, 452.
Bauer, A., 197, 212.
Bauer, C., 147.
Bauer, J., 228.
Bauer, W., 16.
Bauersnfeind, O., 65.



- Baumstark, A., 219, 221, 144, 252, 257.
 Baus, K., 366.
 Bayard, L., 154, 260, 404, 408, 411, 412, 431, 433.
 Baylis, H. J., 102.
 Beaucamp, P., 180.
 Beck, A., 344, 383, 400.
 Becker, C., 312, 314, 319.
 Beckard, W., 334.
 Bedjan, P., 142.
 Behr, E., 100.
 Bens, N., 208.
 Bekas, G., 48.
 Belet, P., 210.
 Bell, H. J., 8, 141.
 Bellis, M., 354.
 Bellpuig, M. T., 433.
 Belser, J., 472, 474, 475.
 Beltrami, A., 28, 189, 190.
 Benson, E. W., 154, 400, 420, 435, 436.
 Bentler, R., 192.
 Benz, E., 31, 490.
 Berran, J., 313.
 Berchem, D. van, 376.
 Berge, B., 192.
 Bergh v. Eysinga, G. A. v. d., 10.
 Bernoulli, C. A., 22.
 Bertoldi, G. B., 192.
 Berton, J., 380.
 Bertozzi, A., 31.
 Bertrand, F., 123.
 Besnard, F. A., 457.
 Bethe, E., 8.
 Bethune-Baker, J. F., 340.
 Bettencourt, S., 123.
 Betty, J., 324.
 Betz, J., 42, 107, 228.
 Bevan, E., 8.
 Bévenot, M., 269, 408, 414, 418, 434, 447.
 Bianco, B., 478.
 Biamonti, A., 155.
 Bickel, E., 313, 378, 466.
 Bickell, J. W., 144.
 Bieler, L., 490.
 Bigg, C., 8, 30, 54.
 Bihlmeyer, K., 166, 475.
 Bilabel, F., 441.
 Bill, A., 327.
 Billen, A. V., 291.
 Billiet, G., 475.
 Bindley, T. H., 310, 318, 324, 347, 420.
 Birt, Th., 189, 304, 437, 458.
 Bischoff, B., 291.
 Bishop, W. C., 290.
 Björck, S., 166.
 Blacha, F. v., 437.
 Blair, H. A., 31.
 Blake, R. P., 207, 212.
 Blakeney, E. H., 166, 417, 420, 471.
 Blochet, 478.
 Boatti, A., 19.
 Boer, W. den, 28, 37, 74, 114, 190.
 Böhner, H., 312.
 Boissier, G., 290.
 Bolhuis, A., 471.
 Bolkestein, H., 484.
 Bonaccorsi, G., 434.
 Bonnefoy, J. F., 78.
 Bonner, C., 438.
 Bonwetsch, G. N., 132, 155, 158, 159, 162, 163, 197, 206, 207, 208, 249.
 Boor, C. de, 136.
 Bord, J. B., 449.
 Borghini, L., 303.
 Borleffs, J. W. Ph., 189, 190, 191, 192, 298, 301, 303, 304, 313, 314, 320, 333, 334, 337, 355, 358, 472, 475.
 Borneque, H., 191.
 Borst, J., 54.
 Bosshardt, E., 327.
 Boström, F., 155.
 Botte, B., 198, 218, 219, 227, 231, 234, 408.
 Boulanger, A., 265, 348.
 Boulet, J., 411, 412, 430.
 Bouman, C. A., 228.
 Bougery, A., 313.
 Bouhéreau, 72.
 Bourier, H., 149.
 Bousset, W., 9, 122, 142, 153, 221.
 Bovini, G., 195, 475.
 Bouyer, L., 9.
 Boxler, F. X., 220.
 Boysson, A. de, 60.
 Bra, G. da, 195, 201.
 Brakmann, C., 457, 478.
 Brandhuber, P., 174.
 Brandt, S., 437, 464, 465, 466, 467, 470, 471, 472, 474, 477, 479.
 Brandt, Th., 380.
 Bratke, E., 16, 206.

- Braun, B., 35.
 Breccia, E., 8.
 Brehier, E., 8.
 Brewer, H., 440, 478.
 Brezzi, P., 9.
 Bricke, M., 208.
 Brilkinga, W., 190.
 Brinkmann, A., 150.
 Brinktrine, J., 42.
 Brooke, A. E., 64.
 Brok, M. F. A., 132.
 Brou, L., 320.
 Broughton, T. R. S., 290.
 Brower, A. de, 66.
 Brown, H., 312.
 Bruck, E. J., 25.
 Bruders, H., 393.
 Brunner, C., 427, 463.
 Brunner, G., 427.
 Bruyne, D. de, 251, 252, 291, 440.
 Bryce, H., 457.
 Buchanan, E. S., 248.
 Büchner, J., 349.
 Büchner, K., 190.
 Büchsel, F., 11.
 Buizer, C. M., 192.
 Bulhart, V., 439.
 Bulmann, R., 114.
 Bunsen, C. C. J., 201.
 Buonaiuti, E., 12, 155, 190, 290, 296, 335, 441.
 Burel, J., 125.
 Burger, F. X., 190.
 Burghardt, W. J., 11.
 Burtleigh, J. H. S., 340.
 Burgon, J. W., 123.
 Buri, F., 37.
 Burke, G., 103.
 Burkitt, F. C., 8, 180, 297.
 Burmester, O. H. E., 138, 222.
 Burnet, G., 474.
 Busch, B., 407.
 Bussel, F. W., 484.
 Butler, C., 418, 447.
 Butterworth, G. W., 16, 24, 25, 27, 47, 78.
 Cabrol, F., 290.
 Cadiou, R., 9, 54, 56, 67, 98, 122.
 Cagnat, P., 288.
 Cairns, W. H., 72.
 Calders, G. J. D., 327.
 Callewaert, C., 228, 312.
 Camelot, Th., 22, 30, 37, 48, 340, 389.
 Camino y Orella, J. A. del, 410.
 Campbell, H., 457.
 Campenhausen, H. v., 13, 54, 347.
 Capelle, B., 82, 168, 195, 198, 231, 241, 291, 320, 414, 435, 440.
 Capitaine, W., 19.
 Capua, F. de, 189, 192, 313.
 Carcopino, J., 313.
 Carey, H., 269, 410, 433.
 Carlier, V., 189, 190.
 Carlson, M. L., 355, 466.
 Carpenter, H. J., 231.
 Casel, O., 10, 33, 48, 107, 123, 214, 220, 221, 417.
 Casey, R. P., 23, 24, 30, 33.
 Caspar, E., 281, 447.
 Caspari, C. P., 39, 150, 151, 281, 286, 287.
 Caster, M., 22.
 Castiglioni, L., 296, 304, 335, 367, 378, 414, 466.
 Catalfamo, G., 13.
 Cataudella, Q., 16, 28, 31, 73, 190, 375.
 Cavallera, F., 54, 73.
 Cavalieri, F., 54, 73.
 Cave, W., 489.
 Cecchielli, C., 290.
 Cerfaux, L., 8.
 Chadwick, H., 14, 57, 72, 73, 74, 81, 90, 111, 155, 162.
 Champonier, J., 13, 54.
 Chapman, J., 252, 417, 447.
 Charlier, G., 191.
 Chartier, C., 358, 398, 414.
 Chase, R. M., 348.
 Cherniss, H., 233.
 Ciceri, P. L., 189.
 Ciganotto, L., 87.
 Claesson, Gösta, 300.
 Clark, W. R., 30, 155, 158, 162.
 Clerq, V. C. de, 476.
 Colombo, S., 190, 191, 298, 311, 312, 407, 409, 410, 411, 412, 413, 417, 420, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 463, 464.
 Colon, J. B., 114.
 Colson, F. H., 23, 127, 327.
 Colunga, A., 37.
 Combe, E., 188.
 Combefis, F., 142.
 Conasty, M. L., 210.

- Conolly, R. H., 179, 214, 218, 219, 223, 227, 231, 234.
 Conybeare, F. C., 125, 284.
 Cooper, J., 222.
 Corssen, P., 252, 327, 404, 439.
 Cortelezzi, G., 351.
 Costanza, M., 433.
 Couratin, A. H., 349.
 Courcelle, P., 63, 464.
 Coustant, P., 283, 284, 286, 287.
 Couvée, P. J., 484.
 Cramer, J. A., 60, 83.
 Crehan, J. H., 81, 219, 231, 385.
 Cresswell, R. H., 220.
 Crombie, F., 57, 72, 78, 93, 166.
 Crouzel, H., 49, 100, 123.
 Cruice, P., 200.
 Crum, W. E., 138, 141.
 Cuesta, J. J., 180.
 Cullmann, O., 65, 73, 81, 227.
 Cumont, F., 313, 324, 471.
 Dahl, N. A., 227.
 Dale, A., 87.
 Dalmaso, L., 191.
 Dalrymple, D., 188.
 Daly, C. B., 269, 398.
 Daly, E. J., 312.
 Damsté, P. H., 189.
 Daniélou, J., 11, 48, 54, 56, 114, 123, 197, 201, 208, 214, 403, 485.
 Daries, J. G., 337.
 Decker, A., 19.
 Deelman, C. F. M., 436.
 Dekkers, E., 301, 312, 313, 318, 347, 348, 354, 363, 364, 372, 385, 400.
 Delaruelle, E., 475.
 Delatte, A., 192.
 Delazer, J., 363.
 Delchaye, H., 404, 411.
 Delton, G., 131.
 Demmel, J. A., 298.
 Demmler, A., 267, 268.
 Dennefeld, L., 147.
 Dennis, H. V. M., 191.
 Dessau, H., 192, 404.
 Devresse, R., 64, 67, 155, 219, 227.
 Dibelius, O., 87.
 Diekamp, F., 56, 134, 155, 168.
 Diels, H., 200.
 Diercks, G. F., 298, 353, 364.
 Dieringer, F. X., 400.
 Diller, H., 191, 431.
 Diobouniotis, C., 60, 206, 208.
 Dittrich, F., 125, 132.
 Dix, G., 218, 219, 221, 223, 231, 232.
 Dobiasche-Rojdestvensky, O., 63.
 Dobschütz, E. von, 114, 252.
 Dodgson, C., 312, 316, 318, 333, 347, 348, 353, 355, 358, 361, 366, 369.
 Doerries, H., 59, 170.
 Dold, A., 252, 291.
 Dölger, F. J., 33, 39, 73, 74, 87, 105, 123, 131, 153, 159, 222, 232, 234, 241, 257, 279, 313, 319, 323, 324, 330, 333, 334, 340, 344, 347, 353, 366, 369, 382, 400, 434, 475, 478.
 Döllinger, L., 195, 201.
 Dombart, B., 430.
 Domingo, S. de, 189.
 Donaldson, J., 220.
 Domini, A., 195, 246, 249.
 Donna, R. B., 412.
 Dorchain, P., 23.
 Dorsey, J., 201.
 Doutreleau, L., 57, 62.
 Draguet, R., 67.
 Dräseke, J., 93, 152, 201, 202, 215, 458.
 Drouzy, M., 323, 333.
 Duchesne, L., 221.
 Ducheyne, A., 351.
 Dudon, P., 48.
 Duensing, H., 218.
 Dumortier, J., 20.
 Dumoutet, E., 168.
 Dunker, L., 200.
 Dürig, W., 298.
 Easton, B. S., 218.
 Echle, H. A., 26, 39.
 Edmonds, H., 313.
 Edsman, C. M., 37, 103, 201, 435, 478.
 Egger, C., 465.
 Ehrhard, A., 98, 214, 278, 295, 371.
 Ehrhardt, A. A., 407.
 Eibl, H., 13.
 Einarson, 153.
 Einsiedler, J. M., 320.
 Eisler, R., 206, 251.
 Eitrem, S., 333.
 Eizenhofer, L., 379.
 Ellers, H., 219, 231.

- Ellard, G., 227.
 Ellspermann, G. L., 192, 369, 409, 463, 466, 485.
 Elorduy, E., 30, 54.
 Elter, A., 192.
 Emonds, H., 313, 471.
 Engberding, H., 219, 437.
 Engelbrecht, A., 297.
 Englund, Y., 189.
 Enslin, M. S., 13, 296.
 Erbes, C., 249.
 Ermoni, V., 33.
 Ernesti, K., 19.
 Ernst, J., 101, 407, 417, 435, 436, 447, 449.
 Ernst, W., 23.
 Esser, G., 303, 312, 318, 324, 335, 340, 344, 358, 363, 366, 370, 372.
 Evans, E., 298, 304, 340, 353.
 Evans, E. C., 19.
 Evans-Prosser, K. F., 37.
 Eynde, D. van den, 8, 221, 227, 258, 331, 418.
 Fabbri, P., 471.
 Faessler, E., 474.
 Fagitto, A., 296.
 Fahy, T., 188.
 Faider, P., 191.
 Fairweather, W., 98.
 Faller, O., 48.
 Fantini, J., 25.
 Farges, J., 155, 158, 159.
 Faulhaber, M., 66.
 Faulkner, J. A., 407.
 Faure, 249.
 Fausset, W. Y., 260.
 Favez, C., 407.
 Favre, R., 277.
 Fave, E. de, 12, 30, 54, 409.
 Felix, M., 188.
 Feltoe, C. L., 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 286.
 Fendt, L., 155, 159.
 Ferguson, A. S., 23.
 Ferrarino, P., 191.
 Ferrini, C., 463, 466.
 Ferrua, A., 257, 434.
 Fessler, F., 466.
 Festugière, A. J., 16, 24, 195, 344, 441, 451, 458, 463.
 Fichter, J. H., 407.
 Fieker, G., 216.
 Field, F., 59.
 Figgini, C., 373.
 Filliozat, J., 201.
 Fischer, Bon., 170, 291.
 Fischer, J., 82, 485, 488.
 Fitzpatrick, M. C., 477.
 Fleisch, H., 28.
 Fletcher, W., 465, 467, 470, 471, 472, 474, 477, 479.
 Flemming, J., 179, 180, 287.
 Fliche, A., 140, 151, 281.
 Foakes Jackson, E. J., 8, 219.
 Foulkes, E., 464.
 Fortier, P., 57, 62.
 Franchi de' Cavalieri, P., 366, 404, 476.
 Francke, K. B., 463.
 Francoules (Frangoulis), J. D., 33, 312.
 Franes, D., 447, 474.
 Frassinetti, P., 191.
 Freese, J. H., 188.
 Freppel, E., 54.
 Frere, W. H., 227.
 Frey, J. B., 183.
 Fries, C., 105, 189.
 Fritsch, C. T., 59.
 Fritz, G., 56, 136, 138.
 Froidevaux, L., 151, 183.
 Frotcher, P. G., 465.
 Fruechtel, L., 13, 22, 23, 28, 31, 57, 64, 81.
 Fruetsaert, E., 333, 398.
 Fuetscher, L., 316.
 Fuller, J. M., 295.
 Funk, F. X., 25, 144, 179, 218, 220, 222, 313, 435, 436.
 Gabarrou, F., 456, 463.
 Gaiffier, B. de, 195.
 Galdi, M., 190, 351.
 Galletier, E., 475.
 Galtier, P., 105, 168, 180, 219, 221, 230, 246.
 Ganschinietz (Ganszyniec), R., 201, 260.
 Garcia, Z., 195.
 Garcia de la Fuente, A., 434.
 Gaudel, P., 193.
 Gauthier, R. A., 19.
 Gebhardt, M., 464.
 Gee, H., 420.
 Geisau, H. von, 188.
 Geismann, J. R., 45, 105.
 Gelenius, S., 260, 299, 302.

- Gelzer, H., 165.
 Gemoll, W., 31.
 Genet, D., 87.
 Genoude, A. de, 14, 72, 197, 302, 344, 410, 433.
 Georgescu, N. S., 19.
 Gerlo, A., 375, 376.
 Gewiess, J., 277, 337.
 Glaue, P., 67.
 Gwilliam, G. H., 123.
 Gwynn, J., 236.
 Ghellinck, J. de, 298.
 Gibson, M. D., 179.
 Giet, S., 198, 215.
 Giordani, J., 312, 324, 417.
 Giusti, A., 475.
 Gläser, H., 465.
 Glaue, P., 430.
 Glover, T. R., 311, 312, 348.
 Gmelin, U., 294.
 Godet, P., 463.
 Goelzer, H., 297.
 Goetz, G., 191, 192, 407, 411.
 Goetz, K., 409.
 Göller, E., 102.
 Goltz, E. v. d., 83, 87, 353, 420.
 Gonella, G., 383, 475.
 Goodenough, E. R., 8, 221.
 Goodier, A., 54.
 Götsberger, J., 143.
 Grabisch, J., 435.
 Gradenwitz, O., 418.
 Graf, G., 180, 222, 223.
 Grande C. del, 23.
 Granger, J., 166.
 Grant, R. M., 63, 74, 111, 166, 251, 314, 327, 485.
 Grasmueller, O., 408.
 Graszynski, R., 475.
 Green, W. M., 290.
 Greenslade, S. L., 295.
 Grégoire, H., 466, 475.
 Grenfell, B. P., 165.
 Griffe, E., 313.
 Grillmeier, A., 33, 100, 228, 241.
 Grimmelt, L., 107.
 Grinten, F. van der, 48.
 Grohmann, A., 441.
 Gröne, V., 204.
 Gross, J., 48.
 Grotz, J., 105, 180, 374, 414.
 Grumel, V., 212, 437.
 Guallar, M., 433.
 Gudeman, A., 191.
 Guéraud, O., 63, 73, 81.
 Guignebert, Ch., 295.
 Guillard, 375.
 Guillet, J., 11, 147.
 Guilloux, P., 47, 295.
 Guinagh, K., 458, 475.
 Gussen, P. J., 20.
 Gutwenger, E., 251.
 Haerfingen, J. H. van, 192.
 Hagendahl, H., 192, 485, 465.
 Hagemann, H., 286.
 Haguierin, M., 373.
 Haidenthaller, M., 304, 316.
 Halévy, J., 59.
 Halkin, F., 149.
 Haller, J., 353.
 Haller, W., 353.
 Hallock, F. H., 394.
 Hahn, C., 188.
 Hamel, A., 219.
 Hampian, A., 353, 420.
 Haneberg, D., 223.
 Hannan, M. L., 423, 424.
 Hanson, A., 389.
 Hanson, R. P. C., 102, 114, 389.
 Hanssen, H., 409.
 Harden, J. M., 179.
 Hardy, E. R., 8.
 Harloff, W., 471.
 Harnack, A. v., 11, 26, 39, 53, 60, 93, 103, 123, 134, 136, 138, 144, 166, 168, 170, 173, 174, 180, 182, 183, 213, 234, 236, 249, 251, 252, 269, 276, 281, 283, 284, 286, 290, 295, 296, 327, 379, 404, 406, 411, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 452, 467, 489, 490.
 Harris, J. R., 488.
 Hartel, W., 154, 266, 268, 269, 404, 408, 412, 413, 417, 420, 422, 423, 425, 426, 427, 428, 430, 431, 433, 435, 436, 437, 438, 439.
 Hartl, A., 465, 471, 472, 474.
 Hartwell, K. E., 484.
 Hasler, V. E., 11.
 Hass, W., 440.
 Hauck, A., 295.
 Hauler, E., 144, 170, 218.
 Hauschild, G. R., 297.
 Haussen, H., 408.
 Hausherr, L., 123.
 Haussleiter, J., 267, 268, 412, 435, 488, 489.

- Haverkamp, 310.
 Hawkins, J. B., 138, 140, 142.
 Heard, R. G., 251.
 Heckel, A., 8.
 Heer, J. M., 138.
 Heer, M., 440.
 Heggelbacher, O., 231.
 Heikel, E., 189.
 Heinemann, J., 8.
 Heinig, M., 484.
 Heinisch, P., 10.
 Heintzel, G., 24.
 Heintzel, E., 328.
 Heinze, R., 191.
 Helm, R., 191, 197, 212.
 Hennen, P., 312, 313.
 Hennecke, E., 218, 219, 249, 252.
 Hering, J., 45.
 Hermaniuk, P. M., 49.
 Hermann, Th., 260, 340.
 Hersman, A. B., 10, 441.
 Hertlein, E., 192.
 Heseler, P., 159.
 Heussi, K., 22, 48, 122.
 Hiden, K. J., 456, 458, 463.
 Higgins, A. J. B., 327, 334, 420.
 Hilgenfeld, A., 24, 206, 439.
 Hinks, R., 10.
 Hinrichs, E., 191.
 Hippolytos, A., 78.
 Hirschfeld, O., 295.
 Hitchcock, F. R. M., 12, 28, 42, 107, 162, 400.
 Hodzega, J., 192.
 Hoeltzenbein, A., 424.
 Hoh, J., 45, 208.
 Holl, K., 56, 141, 233, 295.
 Holmes, P., 302, 303, 324, 327, 328, 330, 337, 340, 344.
 Hommes, N. J., 430, 490.
 Hontoir, C., 10.
 Hopfner, Th., 73.
 Hoppe, H., 237, 297, 298, 302, 311.
 Horner, G., 144, 218.
 Hort, F. J. A., 22, 142, 174.
 Hoslinger, R., 383.
 Howard, W. F., 251.
 Howarth, H. H., 59.
 Hubeaux, J., 478.
 Hubert, K., 31.
 Hudson, A., 485.
 Hudson-Williams, A., 485.
 Hofmayer, E., 437.
 Hummel, E. L., 407, 440.
 Hunt, A. S., 165.
 Hüntemann, P. U., 324.
 Hyvernati, H., 142.
 Ijsseling, P. C., 312.
 Inge, W. R., 54.
 Ivanka, E. v., 56.
 Jackson, F. J. Foakes, 219.
 Jackson, J., 16.
 Jacobs, C. M., 114.
 Jagelitz, K., 475.
 Jagielski, H., 466.
 James, M. R., 16.
 James, R. M., 188.
 Jansen, J., 399.
 Janssen, H., 420.
 Jaubert, A., 180.
 Jelke, R., 111.
 Jentsch, W., 9.
 Jivani, O., 463.
 Jonas, H., 78, 123.
 Jones, R. M., 14.
 Jong, J. J. de, 192.
 Jonge, E. de, 408.
 Joosen, J. C., 11.
 Jordachescu, C., 470.
 Jordan, H., 227, 257, 277, 438.
 Jourdan, C. V., 227.
 Josi, E., 195, 257.
 Jouassard, G., 241.
 Joyce, G. H., 105, 398, 414.
 Jugie, M., 153.
 Julicher, A., 56, 291, 435, 489.
 Jungklaus, E., 218.
 Jungmann, J. A., 87, 219, 227.
 Junius, Fr., 302, 310.
 Kadarschafka, R., 355, 426.
 Kahle, P. E., 59.
 Karosi, A., 190.
 Karpp, H., 45, 112, 344, 380, 464, 485.
 Kastner, K., 393.
 Kattenbusch, F., 151, 489.
 Kayser, H., 449.
 Keenan, A. E., 412.
 Keilbach, G., 277.
 Kellner, H., 295, 297, 302, 312, 316, 318, 320, 324, 335, 335, 344, 347, 348, 351, 353, 355, 358, 361, 362, 363, 366, 369, 370, 372, 375, 428.
 Kelly, J. N. D., 221, 385.
 Kent, W. H., 222.
 Kenyon, F., 50, 143.

- Kerr, W. C. A., 188.
 Keseling, P., 374.
 Kettler, F. H., 138, 141.
 Kidd, B. J., 249, 281, 286.
 Kihn, H., 147.
 Kilpatrick, G. D., 54.
 Kim, K. W., 64, 87.
 Kirsch, J. P., 258.
 Kirschwing, O., 457.
 Kistner, K., 457.
 Klausner, Th., 183.
 Klein, J., 380.
 Klijn, A. F. J., 59.
 Klostermann, E., 54, 57, 59, 62, 64, 67, 81, 107, 114.
 Klotz, A., 191.
 Knosko, M., 163.
 Knaake, J. A., 412.
 Knapp, C., 458.
 Knappitsch, A., 467, 477.
 Knauber, A., 9, 145.
 Kneller, C. A., 122, 411, 417, 444, 447.
 Knook, P. C., 408.
 Knowlton, E. C., 10.
 Knox, W. L., 82, 111.
 Koch, A., 48.
 Koch, H., 13, 54, 87, 122, 249, 257, 267, 269, 277, 295, 296, 298, 320, 324, 344, 351, 361, 378, 383, 391, 407, 408, 409, 413, 414, 417, 422, 424, 425, 427, 428, 429, 430, 431, 434, 435, 436, 437, 439, 441, 447, 449, 456, 458, 466, 475, 484, 488.
 Koch, Hal., 53.
 Koehler, W., 333.
 Koenigsdorfer, Is., 379.
 Koetschau, P., 57, 64, 72, 73, 78, 87, 90, 91, 93, 148, 149, 152.
 Koetting, B., 361, 363.
 Köhler, K., 333.
 Köhne, J., 349, 363, 434.
 Kok, W., 351.
 Kolberg, J., 393.
 Kolping, A., 298.
 Koole, J. L., 10.
 Kopp, J., 475.
 Koter, F., 190.
 Kotsonès, J. J., 165.
 Krabinger, J. G., 411.
 Kretschmar, G., 33, 82, 220.
 Kriebel, M., 260.
 Kroll, W., 165, 190, 457, 463.
 Kroymann, A., 301, 302, 320, 323, 327, 328, 329, 336, 337, 340, 351, 355, 361, 362, 366, 378, 389.
 Krüger, G., 73, 191.
 Kuppens, M., 243, 447.
 Kurfess, A., 189, 191, 192, 466, 471.
 Kutsch, G., 473.
 Kuijper, D., 190, 304.
 Labhardt, A., 382.
 Labriolle, P. de, 73, 295, 296, 323, 324, 327, 358, 372, 417, 463.
 Lacey, T. A., 433.
 Lagarde, P. A. de, 140, 144, 152, 179, 210.
 Lagrange, M. J., 249, 251, 252.
 La Haye, 417.
 Lammert, F., 165.
 Landgraf, G., 265, 438.
 Landi, C., 478.
 Lang, G. T., 369.
 Lannoo, J., 56.
 Lannoy, J. de, 436.
 Lampaert, J., 349.
 Lapôtre, A., 440.
 Latko, E. F., 105.
 Lattey, C., 170.
 Laubmann, G., 465, 470, 474.
 Läuchli, S., 54, 63, 114.
 Laurin, J. R., 458, 466.
 Lavarenne, M., 413, 422.
 Lawlor, H. J., 168.
 Lawson, A. C., 408.
 Lazzati, G., 13, 159, 190, 316.
 Lebon, J., 391.
 Lebreton, J., 30, 33, 54, 87, 98, 122, 123, 140, 151, 168, 409, 418, 434.
 Leclercq, H., 192, 220, 222, 249, 464.
 Leclercq, J., 56.
 Lécuyer, J., 243.
 Leeming, B., 334.
 Lefèvre, M., 206.
 Lefort, J., 138.
 Legge, J., 200.
 Leimbach, C., 400.
 Leipoldt, H., 218.
 Leipoldt, J., 218.
 Le Moyne, J., 418.
 Lengeling, E., 241.
 Lenz, C., 111.
 Leonessa, M. da, 195.
 Leroux, G., 222.

- Leroy, M., 478.
 Leturia, P., 9.
 Levy, J., 23.
 Lewis, G., 57.
 Lewy, H., 122, 434.
 Lieftinck, G. L., 253, 349.
 Lieske, A., 98, 122.
 Lietzmann, H., 143, 220, 227, 232, 248, 252, 287, 464.
 Lightfoot, J. B., 201, 234, 249.
 Limberg, H., 464.
 Lipsius, R. A., 202.
 Lobmüller, 471.
 Loeschke, G., 353, 420.
 Loefstedt, E., 189, 297, 313, 435, 457.
 Lommatsch, C. H. E., 57.
 Longis, E. de, 407.
 Loofs, F., 154, 168, 170, 252, 490.
 Loomis, L. R., 102, 279, 281, 283, 284, 286, 287, 393, 447.
 Lorentz, R., 219.
 Lorentz, T., 456.
 Lortz, J., 191, 380.
 Lovsky, F., 103.
 Lowry, C. W., 98.
 Lubac, H. de, 11, 62, 114, 122.
 Ludolf, J., 218.
 Ludwig, J., 102, 394, 407, 418, 447.
 Lukman, F. X., 201, 334, 358.
 Lupton, J. M., 333.
 Maan, P. J., 147.
 Maccarone, M., 394.
 McCracken, G. E., 457, 458, 463.
 McGriffert, A. C., 463.
 Machioro, V., 215.
 Macholz, W., 489.
 McKenzie, J. L., 114.
 McKenzie, R., 166.
 Maclean, J. A., 219, 222.
 MacMahon, J. H., 197, 200.
 Maddalena, A., 475.
 Madoz, J., 296.
 Maffei, S., 141.
 Magaldi, E., 192.
 Malone, E. E., 48, 91, 374.
 Maloy, A., 223.
 Mancini, A., 313, 466, 474.
 Mandò, F., 190.
 Manero, P., 312.
 Mansi, G. D., 281, 286.
 Marbach, F., 484.
 Marchesi, C., 457, 463.
 Margheritis, M., 159.
 Mariès, L., 208.
 Mariotti, S., 31.
 Markgraf, 25.
 Marouzeau, J., 465.
 Marr, N., 207.
 Marra, J., 351, 366, 367, 375.
 Marrou, I. H., 12.
 Marsh, H. G., 48, 49.
 Marsilis, S., 122.
 Martens, 484.
 Martin, C., 202, 210, 214, 215, 233.
 Martin, J., 159, 188, 189, 268, 312, 323, 404, 413, 441, 479.
 Martin, V., 140, 151, 281.
 Martinelli, S., 54.
 Martrove, F., 475.
 Marx, B., 153.
 Masante, M., 478.
 Mason, A. J., 337, 403.
 Massart, G., 73.
 Matzinger, S., 268.
 Matzkow, M., 291.
 Maurice, J., 464.
 Maydieu, J. J., 64, 98.
 Mayer, A., 48.
 Mayor, J. B., 22.
 Mayor, J. E. B., 311, 313.
 Mazzi, A., 19.
 Mazzoni, G., 311, 324, 470, 474.
 Méhat, A., 45, 57, 62, 105.
 Meifort, J., 30.
 Meinertz, M., 249.
 Meiser, K., 457.
 Melardi, A., 431.
 Melikset-Bekow, L. M., 66.
 Melin, B., 267, 268, 269, 434, 437.
 Ménager, A., 47.
 Menden, 433.
 Mengis, H. K., 408, 410, 434.
 Menoud, Ph., 103, 231.
 Menzies, A., 57, 64.
 Mercati, G., 26, 59, 73, 138, 159, 170, 173, 183, 210, 221, 281, 291, 408, 430, 434, 439, 489.
 Mercer, E., 288.
 Mercier, B. Ch., 208.
 Merki, H., 48.
 Merkx, P. A. H. J., 409.
 Merlan, P., 74.
 Merrill, E. T., 313.
 Mersch, E., 102, 155, 394, 444.
 Mesnage, J., 290.
 Mesnard, M., 260, 290, 302.

- Metcalfe, M., 91, 93, 149.
 Metzger, B. M., 291.
 Meunier, A., 63.
 Meyboom, H. U., 14, 16, 19, 22, 24, 73, 78, 90, 93, 114, 189, 201, 303, 316, 318, 320, 324, 327, 328, 330, 333, 335, 336, 344, 347, 348, 351, 353, 355, 358, 361, 362, 363, 364, 366, 367, 369, 370, 372, 375.
 Meyer, R. T., 190.
 Meyer, H., 111.
 Meyer, W., 424.
 Michaud, E., 393, 444.
 Michell, G. A., 154, 434.
 Michels, Th., 420.
 Michiels, E., 298.
 Micka, E. F., 463, 473.
 Milburn, R. L. P., 168.
 Miller, E., 200.
 Miller, P. S., 125.
 Millosevich, F., 422.
 Minn, H. R., 366.
 Minucio, M., 190.
 Miodonski, A., 316, 436, 439.
 Miura Stange, A., 73.
 Modius, Fr., 310.
 Moffat, J., 353, 420.
 Mohlberg, L. C., 219, 258, 313.
 Mohrmann, Chr., 183, 192, 277, 296, 298, 301, 312, 324, 333, 334, 347, 348, 355, 358, 361, 408, 409, 434.
 Moingt, J., 30.
 Molignoni, G., 464.
 Molland, E., 30, 37, 398, 444.
 Mommsen, H., 409.
 Monceaux, P., 290, 295, 407, 436, 437, 463, 478.
 Mondésert, C., 16, 27, 33, 37, 48.
 Montfaucon, B. de, 59.
 Monceau, P., 406.
 Montgomery, J. A., 207.
 Moore, H., 260.
 Moreau, J., 474, 476.
 Morel, V., 298, 394.
 Morgan, J., 380.
 Moricca, U., 189, 351, 409, 411, 474.
 Morin, G., 63, 182, 195, 219, 222, 410, 490.
 Morize, P., 125.
 Mossbacher, H., 49.
 Motherway, T. J., 391.
 Moule, H. C. C., 463.
 Mras, K., 16, 212.
 Muckle, J. T., 31.
 Muir, W., 406.
 Müller, A., 189, 475.
 Müller, J. G. Th., 471.
 Müller, K., 78, 195, 201, 219, 221.
 Müller, M., 183, 277, 379.
 Mumm, H. J., 114.
 Muncey, R. W., 353.
 Munck, J., 8, 9, 11, 13.
 Mundle, W., 252.
 Muratori, L. A., 248.
 Murray, F. X., 56, 63, 65, 67, 78, 174.
 Murphy, M. G., 49.
 Naïrne, A., 227.
 Nasilowski, 444.
 Nau, F., 132, 179, 220, 222.
 Naumann, J., 327.
 Nautin, P., 23, 62, 195, 201, 202, 206, 210, 212, 214, 216, 231, 233, 234, 474.
 Navares, M. R., 420.
 Navickas, J. C., 444.
 Nédoncelle, M., 389.
 Nelke, L., 434, 435.
 Nelz, H. R., 9, 145.
 Nemes, V., 296.
 Nero, E., 19.
 Neumann, K. J., 195, 204.
 Nicolosi, J., 466.
 Nicotra, G., 444.
 Niemer, G., 407.
 Nilhard, R., 89.
 Nilsson, M., 8, 441.
 Nisters, R., 296.
 Niven, W. D., 407.
 Nock, A. D., 8, 79, 82, 333, 344, 407, 441.
 Nöldechen, E., 295, 320, 348.
 Norberg, D., 441.
 Norden, E., 191, 297, 456.
 Norwood, P. O., 219.
 Oehler, F., 302, 363, 364.
 Oepke, A., 39.
 Ogg, G., 23, 212, 213, 437.
 Oggioni, G., 195, 198.
 Ohlander, C. J., 223.
 Oldfather, W. A., 165.
 O'Leary, D. L., 220.
 Olot, J. de, 470.
 O'Meara, J. J., 90.
 Opitz, H. G., 125.

- Orbe, A., 39.
 Orlinsky, H. M., 59.
 Orsaval, F., 463.
 Orth, E., 189.
 Osiewiczinski, S., 296, 314.
 Otterbein, A. J., 227.
 Oudaan, J., 457.
 Oulton, J. E. L., 14, 28, 57, 87.
 Outler, A. C., 30.
 Overbeck, J., 22.
 Overlach, E., 484.
 Oxé, A., 379.
 Pade, B., 33.
 Pamelius, J., 260, 301, 302.
 Panaitescu, T., 125.
 Papadopoulos, C., 125.
 Pape, P., 286.
 Paratore, E., 191.
 Parisot, J., 222.
 Parsons, A. W., 8, 11.
 Pascal, C., 224, 409, 422, 457, 478.
 Pascher, J., 48.
 Pasquali, G., 313.
 Patrick, J., 12, 27, 57, 64.
 Pauchenne, L., 423, 434.
 Paul, L., 25.
 Pauley, W. C. de, 48.
 Pauw, F. de, 394.
 Pease, A. S., 165, 467.
 Peeters, P., 168.
 Pelican, J., 493.
 Pellegrino, M., 33, 188, 189, 192, 296, 422, 428, 431, 464.
 Pellicer de Ossau, J., 303, 316, 318, 347, 351, 355, 375.
 Peradze, G., 148.
 Perler O., 418.
 Pesenti, J. B., 474, 479.
 Pestalozza, U., 16.
 Peters, 452.
 Peterson, E., 23, 201, 221, 243, 298, 438.
 Pétré, H., 66, 123, 298, 354.
 Petrova, N., 78.
 Petschinig, M., 475.
 Pfigersdorffer, G., 327.
 Phillips, G., 452.
 Phillimore, G., 458.
 Phillet, H. W., 490.
 Phrankoules, J. D., 48.
 Phytakes, A., 13.
 Piana, G. la, 182, 183.
 Pichon, R., 471.
 Pire, D., 48, 49.
 Pitra, J. B., 60, 137, 140, 144, 153, 207, 210.
 Plinval, G. de, 366.
 Plumpe, J. C., 38, 101, 363, 391, 394, 444, 458, 471.
 Pohlenz, H., 13.
 Pohlenz, M., 337, 472.
 Poncelet, A., 148.
 Pope, H., 87.
 Poschmann, B., 45, 105, 180, 246, 374, 398, 414, 444.
 Possevino, A., 216.
 Postgate, J. P., 23.
 Poukens, J. B., 408.
 Prado, G., 221, 312.
 Prat, F., 13, 95, 98.
 Préaux, J. R. G., 193, 367.
 Preisker, H., 48.
 Preobrazenskij, P. F., 393.
 Prestige, G. L., 23, 54.
 Pretzl, O., 59.
 Preuschen, E., 57, 64, 73, 323, 358, 372.
 Preysing, K., 197, 201, 241, 246.
 Prinz, K., 189.
 Priorius, Ph., 302.
 Procksch, O., 59, 111.
 Prokoshev, P. A., 180.
 Prumm, K., 23, 30, 48, 49, 54, 122, 214.
 Puech, H. C., 82, 114, 234.
 Pugliesi, M., 13.
 Quacquerelli, A., 319, 324, 374, 382.
 Quain, E. A., 344.
 Quasten, J., 33, 42, 107, 131, 180, 220, 221, 222, 227, 230, 290, 385, 394, 400, 452.
 Quatember, F., 19.
 Quensel, K., 155.
 Quispel, G., 24, 188, 190, 191, 192, 201, 316, 320, 327, 330, 347, 463.
 Radermacher, L., 441.
 Radford, L. B., 134, 136, 138.
 Rahlfs, A., 59, 142, 143.
 Rahmani, I. E., 222.
 Rahner, H., 16, 45, 102, 103, 105, 112, 122, 123, 241, 243, 298, 394, 444.
 Rahner, K., 23, 48, 105, 114, 122, 123, 180, 398, 414.
 Ramerino, F., 190, 295.
 Ramsay, H. L., 408, 411, 430.

- Rambotham, A., 65.
 Rand, E. K., 412.
 Rapisarda, E., 28, 463, 473, 478, 484.
 Rauer, M., 57, 62, 63.
 Rauschen, G., 188, 248, 311, 312, 333, 358, 372, 434, 435, 436.
 Recheis, A., 25.
 Record, F., 189.
 Redepenning, E. R., 54.
 Reding, V. M., 219, 398.
 Reeves, W., 188.
 Refoulé, R. F., 323, 333.
 Regibus, A. de, 474.
 Reichardt, W., 93, 165.
 Reifferscheid, A., 302, 303, 316, 333, 343, 348, 353, 369, 370, 372, 457.
 Reinach, Th., 190.
 Reinhardt, K., 30, 201.
 Reitzenstein, R., 56, 189, 404, 408, 440.
 Régnon, T. de, 35, 98.
 Rendall, G. H., 188, 189, 192.
 Restrepo-Jaramillo, J. M., 385.
 Reuss, J., 64.
 Révay, G., 189.
 Revel, G., 201.
 Rheinfelder, H., 389.
 Richard, M., 60, 78, 132, 138, 198, 201, 206, 212, 213.
 Richardson, C. C., 56, 219, 227, 228.
 Riedel, W., 66, 207, 223.
 Riedmatten, H. de, 168.
 Riese, A., 478.
 Rietz, G., 67.
 Rigaltius, Nic., 302.
 Rist, M., 327.
 Ritschl, O., 432, 444.
 Ritter, S., 249.
 Rivière, J., 100.
 Roberts, R. E., 380.
 Robert, A., 147.
 Robertson, D. S., 375.
 Robinson, J. A., 73.
 Robinson, Th. H., 249.
 Roch, G., 126.
 Roethe, G., 249, 281.
 Röhricht, A., 463.
 Rolfs, E., 246, 372, 393.
 Roller, K., 475.
 Rombold, A., 435.
 Rönisch, H., 327, 465.
 Rosenmeyer, L., 340.
 Rosetti, L., 467.
 Rossi, G., 54, 111.
 Rossi, G. B. de, 278.
 Rost, H., 291.
 Rougier, L., 73.
 Rousseau, O., 57, 62.
 Routh, M. J., 134, 136, 137, 152, 168, 170, 281, 286.
 Rücker, A., 222.
 Rucker, L., 287.
 Rue, C. de la, 57.
 Rusch, A. C., 424.
 Rüsche, F., 112.
 Rütger, Th., 14, 33, 45, 48.
 Ruwet, J., 37, 114.
 Ryan, E. A., 367.
 Ryba, B., 189.
 Ryder, H. J. D., 436.
 Ryssel, V., 148, 149, 152, 153.
 Säflund, G., 346.
 Sagarda, N. J., 149.
 Sagnard, F., 24.
 Saint, W. P. le, 361, 362, 363.
 Saitta, A., 30.
 Sajdak, J., 312, 434.
 Salaverri, J., 9.
 Salaville, S., 227, 452.
 Salles, A., 220, 231.
 Salmon, G., 155.
 Salmond, S. D. F., 125, 126, 127, 129, 130, 131, 134, 136, 149, 151, 152, 165, 166, 197, 201, 204, 206, 207, 210, 215, 233, 235, 438.
 Saltet, 444.
 Sánchez Aliseda, C., 474.
 Sanctis, G. de, 190.
 Sanday, W., 291, 409.
 Sande Bakhuyzen, W. H. van de, 174.
 Sargisean, B., 212.
 Savio, C. F., 324.
 Schäfer, A., 249.
 Schäfer, K. Th., 251, 252, 291.
 Schäfer, O., 353.
 Scham, J., 48.
 Scharnagl, J., 456.
 Scharsch, P., 400.
 Scheidweiler, F., 189, 277, 464.
 Scheiwiler, A., 42, 452.
 Schelkle, K. H., 65.
 Schepens, P., 418, 434, 437.
 Scherer, J., 65, 81.

- Schermann, Th., 144, 218, 219, 220.
 Schildenberger, J. P., 291.
 Schilffgaarde, A. P. van, 253.
 Schilling, O., 25.
 Schindler, J., 420.
 Schivener, F. H. A., 123.
 Schlegel, G. D., 347.
 Schlesinger, M. R. de, 420.
 Schmalz, J. H., 441, 450.
 Schmaus, M., 45, 105.
 Schmidt, A., 297.
 Schmidt, C., 137, 138, 222.
 Schmidt, J., 191, 249, 318.
 Schmidt, K. L., 54.
 Schmidt, P. J., 30.
 Schneider, A. M., 74, 218, 290, 424.
 Schneider, C., 188.
 Schneider, H., 291.
 Schneider, S., 201.
 Schneidewind, F. G., 200.
 Schneewis, E., 484.
 Schnitzer, C. F., 78.
 Schnitzer, J., 192.
 Schoeps, H. J., 201.
 Scholte, W. A. J. C., 316.
 Schöne, A., 188.
 Schöne, H., 234.
 Schrijnen, J., 298, 313, 408, 434.
 Schroers, H., 312.
 Schubart, W., 8, 67.
 Schubert, F., 434.
 Schüler, W., 112.
 Schulte, J. W. C. L., 366, 369.
 Schultess, F., 210.
 Schultz, H., 100.
 Schultz, W., 408.
 Schultze, E. F., 463.
 Schümmer, J., 232, 370.
 Schürer, E., 233.
 Schuster, M., 191, 192, 478.
 Schwartz, E., 132, 138, 140, 141, 168, 180, 213, 215, 216, 219, 222, 234, 437.
 Sciuto, F., 296.
 Scivattaro, F., 474.
 Selafert, C., 19.
 Scott-Muncieff, P. D., 8.
 Scrivener, F. H. A., 123.
 Sdralek, M., 435.
 Seeberg, E., 440.
 Seeck, O., 474.
 Seesemann, H., 37.
 Seitz, A., 447.
 Selthorst, H., 222.
 Seliga, S., 351.
 Serruys, D., 212.
 Seston, W., 122, 475.
 Seyr, F., 344.
 Sevenster, G., 337.
 Sevensung, J., 467.
 Severyns, A., 311, 312.
 Shewring, W. H., 189.
 Shorey, P., 190.
 Shortt, C. de L., 382.
 Shotwell, J. T., 102, 279, 281, 284, 286, 287, 393, 447.
 Sickenberger, J., 484.
 Siegbert, J., 484.
 Siegfried, C., 10.
 Siegmund, A., 57.
 Sihler, E. G., 463.
 Silomon, H., 475.
 Simenschy, Th., 470.
 Simon, M., 320.
 Simon, S. A., 16.
 Simonetti, M., 153, 431.
 Simonin, H. D., 112, 227.
 Simovic, B., 353, 420.
 Simpson, A. D., 188, 192.
 Sinko, T., 404.
 Siouville, A., 201.
 Skard, E., 60, 298.
 Smith, A., 23.
 Smith, H., 64.
 Smith, R. G., 296.
 Soden, H. v., 142, 267, 268, 291, 327, 408, 428, 434, 436, 437, 441.
 Soloviev, A., 149.
 Sörborn, G., 189.
 Souter, A., 64, 311, 312, 313, 337, 340, 353, 439, 439, 457, 490.
 Southwell, J. A., 54, 122.
 Soveri, H. J., 348.
 Sovic, H. J., 207.
 Spacil, Th., 45, 111.
 Spagnolo, A., 221.
 Spanier, A., 221.
 Spindler, P., 456.
 Staab, K., 65.
 Stähelin, H., 201.
 Stählin, O., 14, 16, 19, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28.
 Stadlhuber, J., 232, 420.
 Stakemeier, B., 400.
 Stange, C., 456.
 Stangl, Th., 457, 471.
 Staples, W. E., 59.

- Staramondo, G., 423, 424.
 Stedde, B., 78, 413, 417.
 Stein, E., 10.
 Steinmetzer, F. A., 231.
 Steinhäuser, S., 44.
 Steinmüller, J. E., 291.
 Stelzenberger, J., 19, 45, 54, 122, 257, 382, 484.
 Stengel, M., 327.
 Stenzel, M., 63, 292, 149.
 Stier, J., 388.
 Stiglmayr, J., 190.
 Stirnimann, J., 324.
 Stocks, 163.
 Stoeckius, H., 278.
 Stohmann, W., 111.
 Storf, R., 220.
 Strathmann, H., 60, 127.
 Strecker, K., 440.
 Streeter, B. H., 59.
 Strinopoulos, G. P., 195.
 Stroux, J., 19, 166.
 Struckmann, A., 452.
 Stuffer, J., 413.
 Stüber, A., 407.
 Stummer, F., 292.
 Styger, P., 257.
 Suarez, 378.
 Sullivan, D. D., 407.
 Süß, W., 291.
 Svennung, J., 407.
 Swete, H. B., 59.
 Synnerberg, C., 192.
 Taeschner, F., 252.
 Taille, M. de la, 434.
 Tarelli, C. C., 37.
 Tasker, V. G., 64, 91.
 Tate, J., 10.
 Taylor, C., 59.
 Taylor, J. H., 414.
 Taylor, W. Elfe, 201.
 Teeuwen, S. W. J., 298, 358.
 Teichtweiter, Cl., 105.
 Telfer, W., 49.
 Temple, P. J., 114.
 Tengblad, E., 49, 138, 148.
 Tenney, M. C., 327.
 Tesconi, O., 312, 313, 466.
 Ternant, P., 147.
 Thackeray, J., 28.
 Thelwall, S., 312, 316, 318, 320, 333, 335, 347, 348, 351, 353, 355, 358, 361, 362, 363, 364, 366, 367, 369, 370, 372, 375, 378, 379, 489.
 Thibaut, J. B., 227.
 Thierry, J. J., 367.
 Thomas, P., 189, 458.
 Thörnell, A., 458.
 Thörnell, G., 189, 301, 302, 313, 334.
 Thornton, C., 404, 410, 411, 412, 413, 417, 422, 423, 425, 426, 427, 428, 430, 431.
 Tibiletti, C., 316.
 Tidner, E., 180.
 Till, W., 8, 132, 218.
 Tollinton, R. B., 12, 13, 57, 62, 66, 111.
 Tomaselli Nicolosic, J., 190.
 Ton, G. del, 193.
 Torm, Fr., 257.
 Tregelles, S. P., 248.
 Tricot, A., 147.
 Trieber, C., 165.
 Tschiersch, W., 456.
 Tsermoulas, J. M., 48, 49.
 Tullius, F., 463.
 Turner, C. H., 60, 67, 215, 221, 227, 287, 340, 408, 409, 428, 430, 439, 489.
 Ubaldi, P., 158.
 Ubani, E. de, 375.
 Unnik, W. C. van, 27, 180, 231, 324, 328.
 Vacandard, E., 366.
 Vaccari, A., 147.
 Vagaggini, C., 101, 102.
 Vaillant, A., 155, 159.
 Valmaggi, A., 188.
 Vanbeck, A., 398, 414.
 Vasilev, A., 484.
 Vega, A. C., 189.
 Vellico, A., 324.
 Verdière, R., 314.
 Verfaillie, C., 65, 105.
 Vergès, J., 433.
 Vergote, J., 23, 233.
 Verhoeven, Th. L., 340.
 Vielhauser, P., 49.
 Vieillefond, J. R., 165.
 Vigourel, 219.
 Vigouroux, F., 147.
 Vilhelmson, K., 466.
 Villain, M., 56.
 Viller, M., 48, 123.
 Violard, E., 206.

- Vis, J. M., 376.
 Vitale, A., 313.
 Viteau, J., 142.
 Vitte, L. De, 324.
 Vitton, P., 383.
 Vizmanos, F. de B., 159, 412.
 Vogels, H. J., 143, 435, 488.
 Vogliano, A., 63.
 Vogt, J., 475, 476.
 Vogt, P., 166.
 Vögtle, J., 407.
 Völker, K., 8, 48.
 Völker, W., 9, 28, 45, 49, 87, 114, 122, 123.
 Volkmar, G., 201.
 Vollers, K., 252.
 Vries, G. de, 344.
 Vysoky, Z. K., 191, 296, 347.
 Wageningen, J. van, 188, 191, 192.
 Wagner, A., 67.
 Wagner, F., 19.
 Wagner, W., 19.
 Waitz, H., 37, 114, 379.
 Waldmann, M., 105.
 Wallis, F., 73.
 Wallis, R. E., 154, 188, 260, 265, 267, 268, 269, 404, 410, 411, 412, 413, 417, 420, 422, 423, 425, 426, 427, 428, 430, 431, 433, 435, 439, 440, 488, 489.
 Walterscheid, H., 16.
 Walther, G., 87.
 Waltzing, J. P., 188, 189, 190, 191, 192, 297, 311, 312, 313.
 Warfield, B. B., 289.
 Wassenberg, F., 457.
 Waszink, J. H., 11, 190, 298, 304, 327, 328, 335, 343, 344, 349, 369, 370, 379, 382, 409, 426.
 Watson, E. W., 408, 412, 417, 425.
 Weber, R., 291.
 Wedel, C. de, 23.
 Wehrli, F., 10.
 Welserheimb, L., 66, 207.
 Welte, B., 231.
 Wendel, C., 31, 165, 195.
 Wendland, P., 73, 197, 200, 204.
 Westcott, B. F., 53, 125, 142.
 Weyman, C., 149, 265, 267, 268, 312, 411, 441, 458, 463, 475, 489.
 White, J. H., 252.
 Wieland, F., 42.
 Wifstrand, A., 73.
 Wigan, B., 220.
 Wilamowitz-Moellendorff, U. v., 19, 23, 93.
 Wilbrand, G., 65.
 Wilde, R., 13, 206.
 Willems, R., 316, 379.
 Williams, A. L., 320, 430, 438.
 Willoughby, H. R., 8.
 Wilmart, A., 219, 265, 301, 434, 440, 490.
 Wilson, W., 14, 16, 22, 25, 26.
 Wiman, G., 458.
 Winden, J. C. M. van, 190.
 Windhorst, P., 16.
 Windisch, H., 471.
 Winkler, M., 393.
 Winter, F. A., 62, 73.
 Winter, F. J., 19.
 Winterfeld, P. v., 189, 477.
 Wirth, K. H., 38.
 Wissowa, G., 302, 303, 316, 333, 348, 353, 369, 370, 372.
 Witt, R. E., 30.
 Witters, E., 349.
 Wohleb, L., 312, 404, 425, 428, 430.
 Wohlenberg, G., 440.
 Wöhrer, J., 490.
 Wolf, P., 349.
 Wölflin, E., 267.
 Wolfson, H. A., 8, 11, 31, 54, 382.
 Wollmann, H., 208.
 Woolcombe, K. J., 11.
 Wordsworth, J., 201, 222, 252, 291, 408.
 Wotke, J., 192.
 Wratislav, A. H., 65.
 Wright, Phillot, H., 490.
 Wuilleumier, P., 466.
 Wunderer, C., 440.
 Wytzes, J., 20.
 Xiberta, B. F. M., 105.
 Zapelena, T., 447.
 Zappala, M., 375.
 Zeiller, J., 314, 475.
 Zeller, J., 281, 314.
 Zellinger, J., 13.
 Zeoli, A., 45, 158.
 Zernov, N., 449.
 Ziegler, J., 48, 206.
 Zikri, A., 138.
 Zimmermann, G., 324.
 Ziwsa, C., 426.
 Zölling, A., 114.

IV. INDEX DES MOTS GRECS

- ἀγέννητος, 93.
 ἀγνεία, 155.
 αἰρέσεις, 198, 202.
 Ἀληθὴς λόγος, 67.
 ἀνακραθῆναι, 84.
 ἀγαστασις, 82, 139, 160.
 ἀπάθεια, 117.
 ἀπλῶς ἀγαθός, 97.
 ἀποκατάστασις, 107, 110.
 ἀπολογία, 304.
 Ἀποστολικὴ παράδοσις, 216.
 ἄριστος, 86.
 αὐτεξούσιον, 159.
 αὐτόθεος, 97.
 γνώσις, 21.
 δέησις, 84.
 δεῦτερος θεός, 97.
 διάβασις, 62.
 διάλεκτοι, 78.
 διδάσκαλος, 20.
 δύναμις μία, 81.
 δύο θεοί, 79, 81.
 εἰκὼν ἀγαθότητος, 47.
 εἰς αἰῶνας ἀπ' αἰῶνος, 292.
 ἔκθεσις πίστεως, 150.
 ἐνάς, 93.
 ἐκδιάθετος, 237.
 ἐκτενής, 84.
 ἐξομολόγησις, 357.
 ἐπιούσιος, 86.
 ἕτερος, 80, 238.
 εὐχαριστία, 84, 105.
 εὐχή, 83, 84, 105.
 θεομαχεῖν, 318.
 Θεάνθρωπος, 98, 99.
 Θεοτόκος, 100, 136.
 ἱερατικὴ τάξις, 104.
 ΙΧΘΥΣ, 330.
 καθαροί, 256.
 κανὼν τῆς ἐκκλησίας, 41.
 κήρυγμα, 74.
 κλήσις τῶν ἁγίων, 243.
 κόσμος τοῦ κόσμου, 102.
 λόγος, 238.
 λόγος ἐκδιάθετος, 237.
 λόγος πρὸς Ἑλληνας, 304.
 λόγος προφορικὸς, 237.
 μαρτύριον, 87.
 μόνος, 93.
 νοῦς, 112.
 οἰκονομία, 276, 339.
 ὁμοούσιος, 96, 97, 167.
 οὐσία, 86.
 Παιδαγωγός, 16.
 παῖδες, 17.
 παῖς (τοῦ Θεοῦ), 238.
 πάθη, 86, 117.
 παράδοσις, 216.
 πάσχα, 213.
 πάσχειν, 62.
 Περὶ ἀρχῶν, 74.
 προσευχή, 83, 84.
 προσφορά, 41.
 προτρεπτικός, 14, 87.
 προφορικός, 237.
 σημειώσεις, 60.
 Στρωματεῖς, 20, 82.
 Συμπόσιον, 155.
 σφραγίς, 39.
 σχόλια, 60.
 τόμοι, 63.
 τριάς, 95.
 υἱὸς τέλειος, 238.
 Ὑποτυπώσεις, 25, 132.
 ψυχή, 112, 139, 343.

B. TABLE ANALYTIQUE

- Abélard, l'Apologie d' : 490.
 Abraham : 224.
 absolution ecclésiastique : 104, 244, 245, 357, 395, 449; en cas de mort imminente : 254; voir aussi : pénitence.
 Académie : 185, 315, 328, 380.
 accusations, contre les chrétiens : 69, 185, 421.
 Achilles : 170.
Acta proconsularia Cypriani : 403.
 Actes des apôtres : 247.
 Actes de Paul : 175, 440.
 Actes du Concile d'Ephèse : 138, 425.
 Actes des martyrs de Scillium : 290.
 Actes du martyr de Novatien : 256.
 Actes du martyr de saint Pierre d'Alexandrie : 141.
 action de grâces : 105; voir aussi : eucharistic.
 Adam : 26, 80, 160, 237, 242, 319, 343, 370, 392; le second : 157, 336.
 Adamantius, surnom d'Origène : 50, 174.
 Ader, l'edomite : 91.
 adoptionnisme : 168, 170, 260, 270.
 adoption filiale : 38, 85, 287; voir aussi : baptême.
 adoration, de Dieu : 84 sq.; de la créature : 89.
 adultère : 104, 244, 278, 362, 371, 395, 397; parmi les péchés pardonnés : 177.
Adumbrationes Clementis Alexandrini in epistolas canonicas : 25.
 Aelianus, dialogue avec : 153.
 Afrique : 164; Eglise d' : 289-485.
 agape : 231.
 Agapius, l'évêque : 172.
 Agar : 271, 272.
 Aglaophon, le médecin de Patara : 160, 161.
 Agobard, l'archevêque de Lyon : 209.
 Agrippinus, l'évêque de Carthage : 278, 279, 371, 406.
 Albinus : 303, 346.
 Alcinoüs : 232.
aleatores : 436.
 Alexandre le Grand : 7.
 Alexandre, l'évêque de Jérusalem : 12, 27, 52.
 Alexandre Sévère : 51.
 Alexandrie : 193, 211; la vie intellectuelle : 7 sq.; le plus ancien centre de science sacrée : 9, l'école : 9-11, 146; la vie quotidienne : 18; synodes : 52, 137.
 Alexandrins : 7-124.
 alimentation humaine : 261 sq.
 aliments, la discrimination des : 163.
 allégorisme : 9, 26, 55, 63, 78, 113, 145, 146, 169, 204, 456; exagérations : 113, 264; Réfutation des allégoristes par Népos d'Arsinoé : 126.
 Alleluia : 353.
 Aloges, les négateurs de la doctrine du Logos : 235.
 Ambroise, ami d'Origène : 57, 64, 68, 69, 83, 84, 87, 88, 92.
 âme humaine : 75; conceptions : 232; la nature de l' : 462; origène : 315, 328, 341, 342; préexistence : 55, 111-112, 136, 139, 155, 161, 342; existe à partir de la conception : 342; Dieu seul son auteur : 482; création : 461, 481 sq.; génération : 481 sq.; semence de l' : 342; substance : 98; principe spirituel : 341; corporéité : 341, 343; identité entre l'âme et le sang humain : 81; union du corps et de l' : 77; de caractère intermédiaire : 462; œuvre de quelque être inférieur : 461 sq.; emprisonnement dans le corps : 111, 139, 466; actions antérieures : 112; tentations : 119; affections : 478 sq.; attitude : 18; consolations : 119-120; *anima naturaliter christiana* : 314-316, 450; en état de progrès : 117; union mystique avec le Logos : 120-122; Epouse

du Christ : 207; immolation morale : 40; préparation pour la prière : 86; existence sans fin : 334; immortalité : 481 sq.; mortelle et immortelle : 81; ni corruptible ni mortelle : 160; immortalité conditionnelle : 462; destinée après la mort : 343; souffrance après la mort : 401; dans l'Hadès : 343, 377; des bons et des pécheurs : 107; des défunts : 84, 401; témoignage de l'âme : 314-316; traité sur l' : 153, 340-344; l'âme du Christ : 98, 99, 239; orientale et occidentale : 293.

Ammôn, l'évêque de la Pentapole : 284.

Ammonius Saccas, le néoplatonicien : 51, 123.

amour, de Dieu : 22, 32, 472; du Logos : 17; du prochain : 427, 479; des ennemis : 317; de l'argent : 24.

Ainos, ouvrage sur le Prophète : 28.

amphithéâtre : 347.

amplexus spiritualis : 122.

anima : 112; *naturaliter christiana* : 314-316, 459; voir aussi : âme.

Anastase, le pape : 56.

Anastase le Sinaïte : 27, 235.

anatomie : 467.

anathèmes sur Origène : 56.

anges : 75, 133, 351, 360, 386, 395, 402, 484; leur spiritualité et l'incorporité : 38; leurs corps subtils : 133; l'essence : 76; la chute : 76, 89; rapports avec les femmes : 26; gardiens : 84; leur bienveillance : 72; connaissent les pensées des hommes : 38; portent nos prières devant Dieu : 37 sq.; leur appui dans la lutte du corps et de l'âme : 77; hommages : 84; gouvernent l'Eglise : 242; entonnent le *Sanctus* : 292; la connaissance angélique : 37; hiérarchie angélique : 37 sq.; et la virginité : 268; nature angélique du Christ : 213; Ange du grand conseil : 271; Ange du Seigneur : 335; un ange créateur du monde : 377.

animaux, symboles des passions humaines : 261 sq.; 263.

anniversaire : 402, 452.

Anteros, le pape : 194.

Antéchrist : 203-204.

anthologies : 13.

anthropologie : 76, 342.

anthropomorphisme : 455.

Antioche : 51; l'école d' : 146-147; synodes : 124, 148, 166, 265.

anti-origénisme : 137.

antipapes : 193.

Antisthène : 9.

Antithèses, de Marcion : 326.

Antonianus, l'évêque : 450.

Antonin, l'empereur : 375.

Apelle, le disciple de Marcion : 335, 377.

apocalypse, de saint Jean : 60, 126-127, 235, 395; l'authenticité niée : 127; commentaire : 487, 488; de saint Pierre : 25, 247.

apocryphes : 457.

apocatastase : 107-111.

Apollinaire de Laodicée : 287.

Apollonius, l'évêque : 376.

apologie, du paganisme : 185; contre les Juifs : 429; chrétienne : 15, 72; la plus belle : 187; pour Origène : 173.

apologues grecs : 40, 236, 237, 238, 315, 387.

apostasie : 45, 89, 130, 140, 177, 334, 396.

apostats : 254, 255, 406, 413 sq., 416; leur réconciliation : 405, 406; voir aussi : *lapsi*.

apôtres : 68, 75 sq., 115, 177, 242, 331, 371; ont fondé l'Eglise : 224, 322; baptême des : 331; leur pouvoir : 415; prédication : 29; actes apocryphes : 440; La Constitution Ecclésiastique des : 143-144; Didascalie syriaque des : 175-180; voir aussi : succession, tradition.

Aquila, traducteur de la Bible : 58.

arabe, traduction : 144, 196, 217, 222, 227.

Arabie : 51, 53, 79, 283.

arbitre libre : 77; voir aussi : volonté libre.

arbre, de la science : 109 sq.; merveilleux : 470; dans le culte païen : 453.

arche de Noé, symbole de l'Eglise : 242, 244, 245, 416, 442.

archéologie : 13.

argumenta, les prologues aux Evangiles : 250.

Aréthas, l'évêque de Césarée en Cappadoce : 28.

arianisme : 170; théologie anti-arienne : 213.

Aristée, Epître d' : 10, 263.

Aristide, lettre de Jules l'Africain à : 165.

Aristobule, le premier représentant juif de la méthode allégorique : 10.

Ariston de Pella : 10.

Aristote : 15, 83, 146, 269, 343, 381, 456.

Arius : 96, 135, 137, 147, 169, 170, 284.

Arius Didymus d'Alexandrie, le philosophe : 343.

arménien, traductions : 153, 196, 203, 207, 208, 211, 284.

Arnobe de Sicca : 183, 289, 453-464, 466, 470, 481.

Arsinoé : 126.

Arsinoüs : 247.

art, de l'Eglise primitive : 476.

Artémas, l'hérétique : 169.

Artémon : l'hérétique : 234.

articles principaux de la foi : 36; voir aussi : symbole.

Ascension d'Isaïe : 391.

ascension spirituelle : 118-120.

ascèse : 137, 344 sq.; exercices ascétiques : 118.

ascètes, et les martyrs : 122; leur récompense : 440.

ascétisme : 50 sq., 118; voir aussi : monachisme, virginité.

Asclépiade, traité de Lactance adressé à : 478.

Asie : 145, 338.

Aspasius, le prêtre africain : 289.

Assurac : 433.

astrologie : 200.

astrologues : 368, 374.

astronomie : 51, 52, 55.

Athanase : 9, 95.

athéisme, accusation contre les chrétiens : 306.

Athénagore, l'apologiste grec : 187, 237.

Athènes : 12, 66, 380.

Athénodore, le frère de Grégoire le Thaumaturge : 147.

athlètes : 347.

atomes : 315; contiennent les germes de destruction : 95.

atomisme, de Démocrite : 125.

Attis : 455.

Auguste, l'empereur : 343.

Augustin, saint : 294, 339, 410, 421, 430, 441; l'angélologie : 37.

aumône : 420, 424 sq.; pour la rémission des péchés : 103.

Aurélien, l'empereur : 148, 473.

autel : 106, 452.

autorité, du pouvoir séculier : 71.

avortement : 244.

Azarias, canonicité des prières d' : 92.

Baanès : 28.

Babylone, la figure du monde : 205.

bain : 18; abstinence du : 370; la promiscuité des : 175, 412.

haiser, de paix : 229, 352; des idoles : 184.

Banquet, de Lactance : 464, 478; de Méthode : 155-159.

baptême : 17, 38 sq., 102-103, 178, 228, 275, 330-334, 356, 398, 411, 424, 448-449; préfigurations : 331; l'administration : 216, 229; par infusion : 253; des enfants : 102, 332 sq., 448; nécessaire pour le salut : 331; terminologie : 38 sq.; une nouvelle naissance : 18, 330, 392; le bain de la régénération : 38, 39, 158, 242; illumination : 39; mystère : 39; le ministre habituel : 332; vœu baptismal : 347, 366; symbole baptismal : 385; onction baptismale : 331; dates liturgiques : 333; le sceau baptismal : 38 sq., 45; consécration de la fontaine baptismale : 331; validité du baptême conféré par les hérétiques : 154, 282, 284, 292, 332, 406, 432, 435, 444, 445, 448; baptême du sang : 89, 332, 448 sq.; des juifs : 438; de Jean : 331; écrit aux nouveaux baptisés : 27.

- barbares : 70, 200.
 Bardesane, hérésie de : 174.
 Barnabé, Épître : 25.
 Basile le Grand : 60, 65, 145, 153.
 Basilide le gnostique : 247, 335.
 Basilide, l'évêque de la Pentapole : 130.
 Beatus, le prêtre espagnol : 488.
 Bède : 378.
 Bel, canonicité de l'histoire de : 92.
benedicti : 345.
 Bérenger de Poitiers : 490.
 Bernard de Clairvaux : 115, 490.
 Bérulle, l'évêque de Bostra : 53, 70.
 Béryte en Phénicie : 147, 172.
 Bible : 13; critique textuelle : 57-59, 169, 173, 326; copies : 173; manuscrit du Mont Athos : 65; les sections deutéro-canoniques : 204; la Parole de Dieu : 113; le reflet du monde visible : 113; le vocabulaire : 408; inspiration verbale : 113; science biblique : 58, 61; sens scripturaires : 10, 63, 113-114; commentaires : 57, 60, 63-67; traditions grecques : 58; les premières versions latines : 182, 248, 290-292, 326, 429; édition marcionite : 326; n'appartient pas aux hérétiques : 321; florilège biblique : 427; voir aussi : Écritures Saintes, Testament, inspiration, allégorisme, Hexaples.
 bibliothèque, de Brême : 310; de Cambridge : 59; de Césarée : 58, 45, 172; de Cheltenham : 409; de la cathédrale de Cologne : 301; de Leiden : 301; Municipale de Montpellier : 300; Ambrosienne de Milan : 58, 246; dans le Panthéon : 164; Nationale de Paris : 28; Sainte-Geneviève de Paris : 265; de Saint-Petersbourg : 265; de Troyes : 299; Vaticane : 300; du Chapitre Cathédral de Vêrone : 179, 217.
 Bithynie : 151, 464, 470.
 Bobbio, monastère de : 246.
 bohairique, version : 217.
 Borades : 151.
 Broderies, de Jules l'Africain : 165.
 Caecilius, le prêtre africain : 404.
Caena Cypriani : 440.
 Cainites : 330.
 Caire : 58, 70.
 Calliste, le pape : 194, 200, 239, 242-246, 277-279, 371; édit péremptoire : 278-279, 371.
 calomnies contre les chrétiens : 27, 303, 421, 454; voir aussi : accusations.
 Cambridge, University Library : 59; Trinity College : 83.
 Cana : 440.
 Candide, le valentinien : 79.
 canon, de la messe, le plus ancien : 225-226; de l'Ancien Testament : 92; de la Bible : 246; voir aussi : Fragment de Muratori.
 Canon ecclésiastique, ouvrage de Clément d'Alexandrie : 27.
 canons de l'Église orientale : 139; voir aussi : droit canonique.
Canons ecclésiastiques des Saints Apôtres : 143.
 Canons d'Hippolyte : 222.
 canons sur l'élection d'un évêque : 223.
 Cantique des Cantiques, commentaires : 61, 65-66, 158, 163, 206-207, 487, 490.
 Cappadoce : 12, 145, 148, 282, 286.
 Caracalla, l'empereur : 51.
 carême : 130, 131; voir aussi : jeûne.
Carmen ad Flavium Felicem : 379.
Carmen adversus Marcionitas : 378.
 Carpocrate : 343.
 Carthage : 283, 289, 318, 330, 338, 364, 372, 404, 432; synodes : 251, 406.
 Cassiodore : 25.
castitas : 118.
 casuistique : 18; un des plus anciens traités : 151.
 Cataphrygiens : 247.
 catéchumènes : 7, 89, 151, 175, 228, 330, 345, 348, 351, 448.
catenae : 61, 65, 66, 209.
cathedra Petri : 445.
 célébration eucharistique : 41, 226, 451.
 Celse, le philosophe platonicien : 67-74, 94, 112.
 célibat : 117 sq.

- célibataires : 359.
 certificats de sacrifice : 140, 413.
 Césarée, en Palestine : 51, 64, 87, 147, 286; écoles : 145; bibliothèque : 58, 172; en Cappadoce : 28.
 chair, notre : 261, 360, 398, 401; la prison de l'esprit : 161; élevée par le Fils : 278; sa destruction : 108; sa résurrection : 185; du Seigneur : 41, 239, 335-336; voir aussi : âme, corps, résurrection, incarnation, Christ.
 Chalcedoine, concile de : 390.
 Chalcis en Eubée : 155.
 charismes : 338, 362, 392.
 charité chrétienne : 32, 103, 176, 309, 354, 421, 424, 425, 427.
 chasteté : 22, 267, 361-362, 479; le vœu de : 117 sq.; voir aussi : *castitas*, virginité.
 châtiment : 43; après la mort : 89, 315, 401; éternel : 107, 343, 403, 480, 482, 484; des persécuteurs : 473.
 Cheltenham, Philipps Library : 426, 430, 431, 441.
 Chérubins, fabriqués par Moïse : 136.
 chrétiens, le nom : 305; frères du Christ : 115; disciples du Christ : 116; membres du Christ : 267; temples du Seigneur : 267, 350; la demeure du Saint-Esprit : 267; parfaits : 17, 29, 122; leur héroïsme : 294; accomplissent de nombreuses guérisons : 70; philosophes : 186; prédisent certains événements : 70; le costume : 375; la vie quotidienne : 22, 293; petits poissons : 330; relations entre les chrétiens et l'État : 68, 205; hostiles au pouvoir civil : 71; ne sont pas ennemis de l'État : 307; ne peut pas occuper des offices de l'État : 369; service militaire : 365; accusations contre : 69; athées : 185; conspirateurs : 186; réfutation des calomnies : 186.
 Christ, le nom : 365, 455; a toujours existé : 270; préfiguration : 146; dans les psaumes : 209; dans le Cantique des Cantiques : 66; les prophètes : 70, 75; le terme
- de la Loi : 263; l'enfant bien-aimé de Dieu : 224, 225; Fils de Dieu : 96, 468 sq.; sa divinité : 70, 80, 170, 260, 287; génération du Père : 95 sq., 233, 270; adoration : 85; une simple créature : 26; existence : 128; *subsistentia* : 94, 95; sa relation au Père : 80, 260; serviteur du Père : 272; intermédiaire : 383; connaissance du Père par le Fils : 96; l'image de Dieu : 96; ange du grand conseil : 271; nature angélique : 213; le principe de toutes choses : 209; le soleil de justice : 32; la lumière : 96, 120; Verbe, Sagesse : 96, 98; voir aussi : Logos, Verbe; le Maître glorieux : 263; l'auteur de la vie : 156; le Roi suprême : 156, 207, 461; Puissance de Dieu : 98; le Docteur divin : 263; source du Saint-Esprit : 275; notre grand prêtre : 84, 451; prêtre du nouveau sacrifice : 319; la source de toute vérité : 74; son humanité : 287, 390, 455; le second Adam : 157, 336; l'Homme-Dieu : 98; Fils de l'Homme : 100; les deux natures : 99, 138, 266, 276, 389; sa naissance : 164, 206, 276, 355; l'âme humaine : 99, 239; ne pouvait pas pécher : 90, 335; préexistante : 98; sa chair : 238, 335-336; baptême : 274; miracles : 435; son impassibilité : 152; crucifié : 455; son sang : 41, 42, 428; la blessure du côté percé : 332; sa victoire : 473; résurrection : 68; mémoire de sa passion : 158; sa parole : 116; continue à parler dans les apôtres : 75; l'enseignement : 106, 455; interchangeabilité des attributs : 99 sq.; sa venue seconde : 107, 469; la venue de l'Antéchrist : 203; ses frères : 115; n'avait pas de beauté humaine : 336; sa perfection : 122; sa naissance dans le cœur de l'homme : 120; notre avocat : 418; imitation du : 115, 156; exemple du : 90; exemple de la patience : 354; exige le martyre : 89; apporta la virginité au monde : 118; Époux des vier-

ges : 150; l'âme de l'Eglise : 101;
le pilote de l'Eglise : 112; l'E-
poux de l'Eglise : 150, 204;
hymne au Christ-Sauveur : 18;
faux christes : 177; voir aussi :
Fils, Jésus, Logos, incarnation,
résurrection, homœousios.
christianisme, une révélation di-
vine : 309; son origine barbare :
70; grec et latin : 292; et la cul-
ture : 465; hellénisation : 29;
n'est pas seulement une nouvelle
philosophie : 309; une morale :
188, 479; isolement politique et
religieux : 68; la lutte entre pa-
ganisme et christianisme : 67, 72,
184; justification : 454 sq.
christologie : 96, 98-100, 166-168,
196, 225, 237-239, 269, 276, 325,
379, 385, 389-390, 429, 431.
Chronique, alexandrine : 130; de
Jules l'Africain : 164; d'Hippo-
lyte : 211-212.
chronologie : 200.
Chrysippe, le philosophe stoïcien :
15, 314.
Cicéron : 15, 184, 187, 412, 423,
433, 457, 465, 567, 470.
ciel : 402; notre patrie : 423.
Cilicie : 282.
cimetière de saint Hippolyte : 194.
circoncision : 261, 319, 448.
Cirta en Numidie : 184.
cité sainte : 34, 484.
civilisation, la fin de l'Etat : 71; un
danger pour la foi : 29; la nou-
velle : 8.
Clairvaux : 299.
Claudius Saturninus : 366.
Cléanthe, le philosophe stoïcien :
15.
Clément d'Alexandrie : 9, 10, 11,
12-49, 55, 60, 83, 93, 116, 236,
248, 293, 389, 457.
Clément de Rome : 182.
Cléonène : 194.
clergé : 182, 364, 446; mariage :
243-244; vie commune des clercs
et des femmes : 436; voir aussi :
hiérarchie, évêques, prêtres, dia-
cres, synœsaktôi, célibat.
Cluniacenses : 301, 302.
Codex, Agobardinus : 299, 378;
Ambrosianus F 60 sup. : 478;

d'Aréthas : 28; Basiliensis 31
(A III, 9) : 90; Berol. Phill. 1665
(actuellement n° 45) : 29; Canta-
brigiensis : 179; Cantabrigiensis
S. Trinitatis B. 8, 10 : 83; Cryp-
toferatensis B. a. LV : 213; Flo-
rentinus Magliebechianus con-
venti soppressi VI, 9 et 10 : 300;
Fuldensis : 310, 311; Gorziensis :
301; Hirsaugensis : 301; Lambethanus
414 : 488 sq.; Laudun.
96 : 29; Laur. V, 3 : 29; Laur.
V, 24 : 28; Leydensis latinus 2 :
300; Mesopotamicus ou Harrisianus :
179; Montepessulanus II
54 : 300, 309; Mosquensis bibl.
S. Synodi 124 : 144; Musei Bor-
giani : 179; Mutin. III, D 7 :
28; Ottobonianus latinus 25 : 300;
Ottobonianus latinus 3288 A :
488; Parisinus Suppl. gr. 250 :
29; Parisinus Suppl. gr. 616 : 90;
Parisinus gr. 451 : 28; Parisinus
1351 de la Bibliothèque Sainte-
Geneviève : 265; Parisinus 1623 :
310; Parisinus 1661 : 183, 454;
Parisinus 2627 (ol. Colbertinus
1297) : 474; Paterniacensis : 301;
Petropolitanus : 265; Rhenau-
giensis : 310; Sangermanensis :
179, 309, 310; Scorial. Q-III-19
29; Taurinensis : 433, 471; de
Toura : 62, 65, 67, 78, 79; Tre-
censis 523 : 299, 300; Vaticanus
gr. 623 : 29; Vaticanus gr. 1431 :
215; Vaticanus lat. 6154 : 29; Ve-
netus Marcianus 45 : 90; Vero-
nensis lat. LV, 53 : 179; Vindobonensis
4194 : 300; Vindobonen-
sis hist. gr. olim 45, nunc 7 : 144.
coena dei : 398.
coexistence, éternelle de la matière
avec Dieu : 132.
colère, de Dieu : 459, 472, 473, 484.
collections, liturgico-canoniques :
220; des lois de l'Eglise orien-
tale : 139.
colombe, la forme du Saint-Esprit :
70.
Colossiens, commentaire de l'Épi-
tre aux : 66.
commandements, du Christ : 24;
évangéliques : 24.
Commodien : 430.

communicatio idiomatum : 99.
communion, la sainte : 107, 352,
399; la première : 228, 229; quoti-
dienne à la maison : 231; condi-
tions matérielles : 130; admission
après une pénitence suffisante :
140; avec les hérétiques : 141,
177; voir aussi : eucharistie.
componction : 86.
comput pascal : 212 sq.; voir aussi :
Pâques.
Concile, d'Antioche : 148; de Car-
thage : 414; de Chalcédoine : 399;
de Constantinople : 56; d'É-
phèse : 100, 138, 287; de Nicée :
96, 137, 339, 389; de Rome : 256,
281; voir aussi : synodes.
concordia : 276.
concretio permixta : 276.
condescendance divine : 94.
confession des péchés, publique :
357, 394, 450; devant un prêtre :
104.
confesseurs : 90, 223, 345, 405,
414, 416; voir aussi : martyrs.
confirmation : 228, 330, 331, 398;
rite : 229.
connaissance, de Dieu : 22; à tra-
vers ses créatures : 94; de soi-
même : 117.
conscience, liberté de : 317; exa-
men de : 117.
consécration, eucharistique : 399,
451; des évêques : 175, 224-225;
de la fontaine baptismale : 331.
consilia dominica : 383.
consolation de l'âme : 119-120.
consommation de toutes choses :
108-111, 115; voir aussi : apoca-
lyptase.
Constantin, l'empereur : 464, 469,
470, 473.
Constantinople : 55; concile de
(543) : 56.
Constitution ecclésiastique des Apô-
tres : 143-144, 175, 194; de l'E-
glise Égyptienne : 216.
Constitutions Apostoliques : 175,
217, 220.
consubstantialis : 167; voir aussi :
homœousios.
consubstantialité : 153.
continence : 263, 267, 268, 360, 362;
voir aussi : *chasteté*.

controverse, baptismale : 406, 426;
christologique : 276; donatiste :
490; nestorienne : 100; origéniste :
55 sq.; trinitaire : 127 sq.
conversion : 45; le grand obstacle :
35; les motifs : 294; des païens
contre leur volonté : 70; des clas-
ses cultivées : 7; un discours de
la : 14; d'Arnobé : 453 sq., 462;
de saint Augustin : 15; de Clé-
ment d'Alexandrie : 12; de saint
Cyprien : 404 sq., 410 sq.
convivium dominicum : 398.
copte, traductions : 141, 144, 196,
216, 217.
Coracion : 127.
Corbie, l'abbaye de : 301.
Cornille, le pape : 253, 406, 414,
432, 446; ses lettres : 181, 280-
281.
Cornelius Labco : 457.
Cornutus : 83.
corporéité de l'âme : 341; voir
aussi : âme.
corps, humain : 107, 466-468; com-
position du : 232-233; tiré de la
terre : 480; union du corps et de
l'âme : 77; condition après la
résurrection : 109, 337; identité
entre le corps humain et le corps
ressuscité : 82, 160; du Logos :
101, 106.
Corpus Civilis : 293.
Corpus Hermeticum : 470.
cosmologie : 51, 76.
couronne, du martyr : 90, 365, 416;
la militaire : 365-367.
crainte, dans l'Ancien Testament :
17; salutaire : 17, 43.
Credo : 259; voir aussi : symbole.
credulitas : 102.
Créateur, du monde : 259, 395;
identique avec le Dieu bon : 325.
création, la première : 115, 328; de
l'homme : 76, 260, 267; du
monde : 111, 211, 238, 480; la
nouvelle : 157.
créationisme : 482.
créatures : 33, 94, 111.
Crispus, le fils de Constantin : 464.
« croire dans le cœur » : 88.
Croix : 239, 242; mystique de la :
122; signe de la : 231, 359.
croyances populaires : 331.

- crypte papale de saint Calliste : 194.
culpa : 382.
 culte, chrétien : 307-309; du vrai Dieu : 469; des démons : 90; des dieux : 90, 175, 200, 453, 454, 455, 468; des idoles : 178, 185; des mystères : 456; des empereurs : 430; liberté de : 317.
cultus : 349.
 culture, hellénistique : 10; un danger pour la foi : 29; les raffinements : 18; la fin de l'État : 71; voir aussi : civilisation.
 Curubis : 406.
 Cyprien d'Antioche, le magicien : 441.
 Cyprien de Carthage : 154, 212, 254, 260, 265, 266, 268, 269, 280, 289, 290, 309, 326, 355, 403-452, 470.
 Cyprien, le poète : 440.
 Cyrille d'Alexandrie : 9, 287.
 Cyrille, l'évêque d'Antioche : 171.
 Damase, le pape : 185, 195.
 damnation éternelle : 185.
 Daniel, le prophète : 89, 319; sa vision : 203; le texte hébreu du livre : 92; commentaire : 204-206.
 David : 102, 208; l'auteur de psautier : 200.
 Dèce, l'empereur : 53, 124, 129, 151, 260, 404, 422, 428, 432.
Decretum Gelasianum : 142, 299, 457, 489.
 déification : 32, 241.
 Démétrianus : 421-422; l'élève de Lactance : 466, 478.
 Démétrius, l'évêque d'Alexandrie : 52, 124, 279.
 Démocrite : 125, 343.
 démons : 133, 186, 307, 317, 349, 480; la cause des schismes et hérésies : 414; le culte des : 90; leurs embûches : 77; sacrifice aux : 88, 263; la lutte contre : 119; purifiés par le Logos : 107; voir aussi : diable.
 Denys le Grand, l'évêque d'Alexandrie : 9, 81, 124-132, 255, 281, 283, 284, 339.
 Denys, le pape : 127, 167, 284-286.
 Denys Bar Salibi : 236.
Deposito martyrum : 195.
De recta in Deum fide : 174.
 destin, un ouvrage de Minucius Félix sur le : 193.
 diable, corrupteur de la nature : 350; ennemi de Dieu : 480; le prince des démons : 483; sa chute : 44; sa fourberie astucieuse : 43; sa jalousie : 161-162; le serpent : 156; et Ève : 391; la lutte contre : 119.
 diaconat : 37.
 diaconesses : 176.
 diacres : 37, 87, 176, 223, 230, 332, 432; le choix des : 143; ordination des : 175; dans l'assemblée liturgique : 176; mariés : 243.
 dialectique, la méthode : 51, 52, 70, 134, 269, 380.
 dialogue : 68, 79, 152; avec Aelianus par Grégoire le Thaumaturge : 153; *Octavius* de Minucius Félix : 183-193; sur la foi orthodoxe : 174; dialogues de Platon : 155.
Diamerismos : 211.
 Diatessaron : 123.
 Didachè : 143, 176, 216.
 Didascalie des Apôtres, syriaque : 175-180; arabe : 179; éthiopienne : 179.
 Didius Julianus : 375.
 Didyme : 9, 131.
 Dieu, notion : 30, 31, 459; idée chrétienne : 40, 93; conceptions stoïciennes : 95, 188, 472; noms : 32, 90; sans nom : 32; connaissance : 22, 31, 39, 94, 314, 316, 462; des juifs : 174; de l'Ancien et du Nouveau Testament : 17, 324 sq.; propriétés : 32; inengendré : 93; incompréhensible : 93; compréhensible par l'intermédiaire du Logos : 94; indivisible : 32; immuable : 94; bon et juste : 17; Tout-Puissant : 32, 110; unicité : 34, 76, 260; spiritualité : 76; *simplex intellectualis natura* : 93; sa volonté libre : 95, 110; n'est pas sujet à la souffrance : 152; principe absolu du monde : 93; le premier principe de la pensée chrétienne : 33; existence : 110, 185, 186, 316, 430 sq.; ma-

- nifestation : 31; œuvre : 466-468; la lumière : 93, 128; notre père : 38; parle à l'âme : 117; ses enfants : 85; ses images : 46, 85; amour de : 22, 207, 479; crainte de : 383; n'est pas l'auteur du mal : 174; sa condescendance : 94; distance : 459; sera tout en tous : 109; voir aussi : divinité, Christ, Logos, trinité.
 dieux, inventions humaines : 303; croyances païennes : 14, 303; adoration : 460; ne sont pas des démons : 460; et l'empire romain : 186; et l'État : 307.
 dimanche : 224; l'eucharistie du : 231.
 Dioclétien, l'empereur : 134, 135, 137, 142, 454, 464, 467, 468, 473, 474, 487.
 Diodore de Tarse : 147.
 Diognète, épître à : 11.
 disciples du Christ : 116.
disciplina : 321; *salutaris* : 383.
 discipline pénitentielle : 151, 194, 280, 344 sq., 357, 371, 372; voir aussi : pénitence.
 discorde, des sectes : 35.
Discours véritable, de Celse : 67.
Discussion avec Héraclide, d'Origène : 62, 78.
dispositio : 276.
 dithéisme : 272.
 dithéistes : 239.
 divinité, notion : 109, 456, 468; conceptions païennes : 378; existence : 186; traits anthropomorphiques : 94; n'a pas besoin de sacrifices : 40; l'élément unificateur entre le Christ et le Père : 80; renonciation des divinités païennes : 80; méprisées : 305; traité sur la divinité de Pierre d'Alexandrie : 138; voir aussi : dieu.
 docétisme : 260, 335, 391.
Doctrina Patrum de incarnatione Verbi : 108.
 doctrine chrétienne : 83; un exposé systématique : 7; la première synthèse : 77; les points fondamentaux : 74; les sources : 75; développement : 76; présuppose la grâce : 70 sq.; catholique : 322; du Christ : 75; de la tradition : 283; trinitaire : 258 sq., 285; et la philosophie des anciens : 83.
 dogmes, le plus ancien manuel : 74; somme : 134; formules : 275-276; vocabulaire : 297.
dominica solemnia : 398.
 Domitien, l'empereur : 473.
 donatistes : 451, 452.
donativum : 365.
 Donatus, l'ami de Cyprien : 410.
 Donatus, traité de Lactance à : 472, 473.
 Dorothee d'Antioche : 171.
 Dosithéens : 202.
 doxologie : 209, 213.
 Dragon, canonicité de l'histoire du : 92.
 droit : 294; de l'homme : 317; et la théologie : 382 sq.; romain : 339; canonique : 143, 433; des Églises orientales : 130, 139, 217; conjugal : 395.
 dualisme : 159, 470, 480 sq., des gnostiques : 94; de Marcion : 378; des stoïciens : 94.
 dynamisme : 270.
 eau, sacrement de l' : 330; signe de purification : 230, 331; dans l'eucharistie : 41, 228, 432 sq.
 Ébion, le gnostique : 143.
 ébionisme : 260.
 Ebedjesu : 235 sq.
 Ecclésiaste : 60, 487; paraphrase de Grégoire le Thaumaturge : 152.
 ecclésiologie : 34, 101-102, 157, 241-243, 392-394, 442-447; voir aussi : Église, primauté.
Eclogae propheticae, de Clément d'Alexandrie : 23.
 école, théologique : 7, 9; d'Alexandrie : 9, 11, 19, 50, 51, 132, 135, 380; d'Antioche : 146, 208; de Césarée : 52, 145; de Calliste : 243; des pères : 51, 359; Méthodique : 343.
 économie éternelle : 37, 383, 388, 402.
 Écriture sainte : 10, 51, 187, 109, 265-266, 328, 337, 366; composée par l'Esprit de Dieu : 113; inspiration : 36, 77; vérité : 36; sans

alteration : 323; source de la foi : 75, 77; propriété : 321, 302; objet du litige : 320, 321; mauvais usage par les hérétiques : 30; exposition : 55; sens scripturaux : 77, 113-114; interprétation allégorique : 55, 113, 114, 140; sens spirituel : 113; langage figuratif : 337; lecture : 91, 118, 308; une nourriture spirituelle : 61; analogies : 76; commentaires : 57, 60, 63; voir aussi : Bible, exégèse, allégorisme, inspirations.

Édesse : 164.

édit, de tolérance de Galère : 469; de Milan : 469.

edictum peremptorium : 278-279, 371.

éducation chrétienne : 15, 17, 149, 315, 368; voir aussi : école.

Église : 241-243; sa nature : 441; préfiguration : 204; la seconde Eve : 157; l'arche de Noé : 242; naissance du côté du Seigneur : 158, 302; le corps mystique du Christ : 101; l'école de Jésus : 34; le temple de Dieu : 473; la maison du Seigneur : 205; la cité de Dieu sur la terre : 101; la sainte montagne : 18; un État dans un autre État : 101; un navire : 242, 442; Épouse du Christ : 66, 156, 204, 241, 260, 442; la femme revêtue du soleil : 241; la reine : 157; virginité perpétuelle : 157, 274; maternité : 34, 157, 241, 345, 392, 412, 416, 442, 443; la Vierge-Mère : 34; Esprit-Saint dans l'Église : 242, 273-275, 393; la gardienne de la révélation : 392; le réceptacle de la foi : 392; définit le canon de l'Ancien Testament : 92; éducatrice des nations : 14; et le progrès social : 246; *coetus omnium sanctorum* : 101; *credentium plebs* : 101; société des justes : 242; véhicule de la vérité : 241, 274; l'unique voie du salut : 102, 416, 442; antiquité : 34 sq.; fondée par les apôtres : 322; unicité : 34, 35, 364, 414, 415; unité : 34 sq., 427, 442, 443, 446; fondée sur Pierre : 414; rattachée

à Pierre : 372, 397; règle de l' : 36, 41; des martyrs : 137; persécution par les Juifs et les païens : 7, 201-205; crimes contre l' : 473; constitution : 216; repose sur les évêques : 393, 443; prédication : 430; pouvoir des clés : 245; de Rome : 51, 181, 283, 385, 405, 445; *ecclesia principalis* : 445; transition du grec au latin : 182, 193-194; Église grecque : 151; orientale : 139; d'Afrique : 371, 385; 413; aspect spirituel : 241 sq.; Église organisée et spirituelle : 393; les dons de l' : 224; le sacrifice de l' : 40; intercession de l' : 394; apologie de l' : 72; édifice ecclésiastique : 176; voir aussi : tradition, succession apostolique, primauté, symbole, pouvoir des clés.

Égypte : 8, 12, 91, 142, 263, 306, 477; Constitution ecclésiastique : 144.

Elagabale, l'empereur : 164.

Eléazar : 89.

electrum : 389.

Eleusis, les mystères d' : 329.

embryon, formation : 343; un être animé : 342.

Emmaüs (Nicopolis) : 164.

Empédocle : 112, 342.

empereur, sacrifice à l' : 307; au rang des dieux : 455.

empire romain, et la religion païenne : 71, 186; et les chrétiens : 68; et mariage : 245-246; babylonien, perse, grec : 205.

enchanteurs : 368.

Endor, la pythonisse d' : 61.

enfants : 359; procréation des : 46 sq.; d'un esclave : 244; baptême des : 102; dans la persécution : 413; de Dieu : 17, 38, 41, 85; de l'Église : 34.

enfer : 43, 107, 401, 424, 438; voir aussi : Hadès, feu.

Ennéaples : 58.

enseignement, de l'Église : 14, 75, 231, 315, 368, 430; voir aussi : école, catéchumènes.

envie : 426 sq.

Éphèse : 343; concile d' : 100, 138, 287.

Ephésiens, commentaire sur l'Épître aux : 66.

épiclese : 225.

Épicure : 15, 315, 467; ses dieux : 94 sq.

Epicuriens : 472; philosophie : 460; matérialisme : 125.

Épigone : 194.

Épiphanie de Salamine : 55, 162, 202.

épiscopat : 37, 224, 333, 415, 443, 444; voir aussi : évêque, hiérarchie.

episcopus episcoporum : 278, 279, 371.

Épître des Constitutions Apostoliques : 217, 220.

Épître des Institutions Divines de Lactance : 471.

Épître d'Aristée : 10.

Épître de Barnabé : 25, 263, 265.

Épître Canonique de Grégoire le Thaumaturge : 151-152; de Pierre d'Alexandrie : 139.

Épîtres, de saint Paul : 51, 247, 249-253, 290, 325, 362, 363; prologues aux : 252-253; aux Hébreux : 61, 247; aux Romains : 65; aux Alexandrins : 247; aux Laodicéens : 247; catholiques : 25; de saint Jacques : 247, 265; de saint Jean : 25, 127, 247; de saint Jude : 25, 247; de saint Pierre : 25, 247.

Épîtres Canoniques de l'Église grecque : 130.

eschatologie : 107-111, 236, 400-403, 419, 421, 469, 482-484; voir aussi : ciel, enfer, millénarisme, purgatoire.

esclavage : 140, 286; abolition : 246.

Escorial, bibliothèque : 27.

Espagne : 211, 255.

esprit, identité entre l'âme et : 341; chrétien : 18; des lettres divines : 92.

Esprit-Saint : 260, 481; l'existence : 133; un seul : 34; sa personnalité : 273; distinct du Père et du Fils : 330; la troisième personne divine : 380; opérait dans les prophètes et les apôtres : 273; intermédiaire entre le Père et les créatures : 97; représenté par la chair du Sei-

gneur : 41; est la force du Verbe : 32; inférieur au Père : 98; 135; image du Fils : 150; inférieur au Fils : 98, 135, 273; dans l'Église : 224, 274; dans la règle de la foi : 384; sanctifie les eaux : 331; l'auteur de la nouvelle naissance : 275; habite en nous : 275; agit sur les êtres raisonnables et sanctifiés : 76; ses dons : 76; garde les Évangiles : 275; dans les martyrs : 274; dans les vierges : 274; dans la consécration d'un évêque : 224; dissipe les hérétiques : 275; péché contre le : 177; voir aussi : inspiration, colombe.

esprits mauvais : 70; leur chute : 111.

État, et les chrétiens : 68, 71 sq., 101, 205; et la culture : 71; de-créés : 305; l'ennemi de Dieu : 369; offices : 369; voir aussi : civilisation, culture.

éternité : 402, 403, 460.

éthiopien, traductions : 144, 196, 216, 217, 222, 227.

Étienne, le pape : 154, 182, 292, 355, 406, 432, 444, 445, 452; ses lettres : 281-283.

étoiles, la nature des : 335.

Eubulius : 163.

eucharistie : 39-42, 105-107, 398-400, 442, 451-452; le corps du Seigneur : 105 sq.; le Sacrement de la Coupe du Seigneur : 432 sq.; la répétition de la Cène du Seigneur : 451; le mélange de la boisson et du Verbe : 42; symbole de l'unité de l'Église : 452; célébration : 41, 216; liturgie : 223, de la messe pascale : 229-230; du dimanche : 231; la plus ancienne prière eucharistique : 225; improvisation : 226; caractère sacrificiel : 40, 106, 399, 402; *oblatus et sacrificium* : 451; pour le repos des âmes : 452; une nourriture : 41; le pain céleste : 419; le pain quotidien : 85, 400, 419; sanctifie tous : 42; interprétation allégorique : 41, 106, 107; littérale : 106 sq.; signification du mélange d'eau et de vin : 452; conditions matérielles pour la réception

- 130; réception dans la maison : 352, 360; précaution respectueuse : 106, 231; la réserve : 399; et la réconciliation : 130; avec l'eau pure : 41; des hérétiques : 452; voir aussi : communion, consécration, épiclese, liturgie, oblation, prière, sacrifice, *dominica sollemnia*, *coena dei*, *convivium dei*.
- eulogie, le pain béni : 231.
- Euphranor, l'évêque de la Pentapole : 284.
- Euphranor, le destinataire d'un traité de Denys le Grand : 129.
- Eusèbe de Césarée : 49, 56, 123, 145, 173.
- Evagre, Épître à : 153.
- Évangile : 267; une manifestation de l'Esprit : 70; la loi des chrétiens : 382; concordance des : 123; autorité des : 250, 251; version latine des : 250; critique de l' : 68; les anciens prologues aux : 249-253; de saint Jean : 60, 127, 235, 247, 339; de saint Marc : 247; apocryphes : 142; de Jacques : 391; de Pierre : 175; marcionite : 174, 325; voir aussi : Bible, Écriture sainte.
- Eve : 26, 80, 319, 349, 392; la seconde : 157; voir aussi : Église, Marie.
- évêque : 37, 415; un seul : 280; élection : 143, 175, 223; consécration : 175, 224; n'a de comptes à rendre qu'à Dieu seul : 444, 446; successeurs des apôtres : 443; mariés : 243; évêque des évêques : 278, 444 sq.; de Rome : 338, 371, 372, 447; voir aussi : épiscopat, primauté, Église.
- Excerpta Barbari* : 211.
- excommunication : 104, 395, 406.
- exégèse : 26, 55, 59-67, 146, 147, 208, 230, 487; occidentale : 207; le premier exégète : 59; le plus ancien traité : 204; voir aussi : allégorisme.
- Exode : 60, 61, 487.
- exomologesis : 357, 394.
- extase : 376.
- Ezéchiël : 61, 66, 487.
- Eznik de Kolb, l'apologiste arménien : 159.
- Fabien, le pape : 92, 194, 257, 279 sq., 405, 446.
- Fabius, l'ami de Tertullien : 367.
- Fabius, l'évêque d'Antioche : 130, 253, 257, 280 sq.
- Fabius Planciades Fulgentius : 377.
- Feliciissimus, le diacre à Carthage : 292, 405, 414.
- Félix, le pape : 287.
- femmes : 358-361; dans l'assemblée liturgique : 176; mariage des esclaves : 245; la toilette : 349-351; la femme pécheresse : 397; voir aussi : mariage.
- fête, de la Nativité : 206; publiques : 369; des empereurs : 360.
- feu, divin : 112; éternel : 107, 156, 203, 402; purificateur après la mort : 107.
- fides* : 102.
- Fidus, le destinataire d'une lettre de Cyprien : 448.
- Fils de Dieu absolument éternel : 128; sa relation au Père : 96, 128; distinction entre le Père et le Fils : 79; coexistant toujours avec le Père : 128; n'a pas de commencement : 96; intermédiaire entre le Père et les créatures : 97; né de l'Esprit-Saint et de la Vierge : 225; sa divinité : 80 sq.; une créature : 132, 285; Lumière de Lumière : 128; voir aussi : Christ, Logos.
- Firmicus Maternus : 430.
- Firmilien, l'évêque de Césarée en Cappadoce : 153-154, 432.
- Flavius, le grammairien : 464.
- florilèges : 13.
- Florus : 187.
- foi, présuppose la grâce : 70 sq.; nécessaire pour le salut : 21; et la raison : 30; un système de pensée : 14; supériorité sur la science : 30; supériorité absolue : 479; et la philosophie grecque : 14, 20, 21, 29, 60, 236, 380; fondement de la philosophie : 29; dans le Christ : 167; et la vraie gnose : 22; l'expansion : 455; la nourriture sainte : 203; et les

- Écritures : 323; et la culture : 29; l'ancienne et la nouvelle : 185; exposé systématique : 479; règle de la : 383-385; dialogue sur la foi orthodoxe : 174; des hérétiques : 102.
- formules, théologiques : 389; trinitaires : 331, 339.
- fornication : 104, 185, 244, 278, 371, 372, 396, 449.
- Fortunatianus, l'évêque d'Assurac : 433.
- Fortunatus, l'évêque africain : 427 sq., 446.
- Fragment de Muratori : 181, 246-249, 251.
- Frenope : 163.
- frère, nom des chrétiens : 85, 185, 424; du Christ : 115 sq.; de Jésus : 390.
- fromage, bénédiction du : 223.
- Fronton de Cirta : 184.
- Fulda : 310.
- Gabriel : 391.
- Gaius, prêtre de Rome : 233, 234, 235.
- Gaius, chef des Aloges : 235 sq.
- Galates, commentaire sur l'Épître aux : 66.
- Galatie : 282.
- Galère, l'empereur : 473.
- Gallien, l'empereur : 286.
- Gallus, l'empereur : 264, 428.
- Gaudentius, le diacre : 256.
- Gaule : 379, 440, 490.
- généalogies de Jésus : 165.
- generatio, aeterna ac sempiterna* : 96.
- génération, acte de la : 342.
- Genèse, commentaire sur : 61, 66, 163, 487.
- géométrie : 51, 52, 55.
- georgien, traductions : 196, 203, 207, 208.
- geste, de la prière : 83; sacré : 331.
- Geta, l'empereur : 375.
- gladiateurs : 345, 347, 368.
- gnose, la vraie : 22; une chrétienne : 20; la fausse : 22, 29; réfutation : 22.
- gnosticisme : 177, 200.
- gnostiques : 67 sq., 123, 334, 336; rejetaient le mariage : 46, 47, 362; 33 sectes : 200; les véritables : 17, 29.
- Gorce, monastère de : 302.
- Goths : 151.
- gouvernement, et les chrétiens : 68, 71 sq.; la corruption du : 404; voir aussi : État.
- grâce : 32, 39, 70, 74, 115, 419, 479; effets : 410; des visions : 119; d'intelligence de l'Écriture : 113; la diversité dans la mesure : 111.
- grammaire, servante de la philosophie : 55.
- grammairiens : 374.
- Grande Mère : 455 sq.
- grec, la langue officielle de l'Église de Rome : 181, 182; le dernier auteur : 193; la langue d'Afrique : 289.
- Grèce : 8, 380.
- Grecs : 21, 22, 232.
- Grégoire de Nazianze : 60, 145, 152, 153.
- Grégoire de Nysse : 145, 153.
- Grégoire le Thaumaturge : 55, 92, 95, 145, 147-149.
- Grottaferrata, palimpseste de : 213.
- guerre : 421, 455; incompatibilité avec la foi : 365.
- Habacuc : 487.
- Hadès : 233, 343, 377, 438.
- Hadrien, l'empereur : 58.
- hébraïque, la langue : 169, 171; l'âme : 8; texte hébreu de l'Ancien Testament : 58.
- Hébreux, commentaire sur l'Épître aux : 66.
- Héliopolis en Égypte : 477.
- hellénisation du christianisme : 29.
- hellénisme : 14; la naissance : 8.
- Helvidius : 390.
- Hénoch, Livre de : 349.
- Heptateuque égyptien : 217.
- Héraclas, l'évêque d'Alexandrie : 51, 52, 124, 164.
- Héraclide, l'évêque en Arabie : 78 sq.; discussion avec : 62.
- Héraclite : 343.
- hérésiarches : 200, 329.
- hérésies : 34, 72, 177, 199, 200, 247; et la vérité : 35; le péché d'hérésie n'est pas exclu du par-

don : 177; un catalogue de trente-deux : 323; réfutation des : 194, 198, 489.

hérétiques : 380, 416; liés avec les Grecs : 91; athées : 199; font mauvais usage de l'Écriture : 39; n'ont aucun droit sur les Écritures : 392; corrupteurs de l'Évangile : 323, 416; leur foi n'est qu'une *credulitas* : 102; méprisent la règle de la foi : 36, 384; validité de leur baptême : 154, 282, 332; leur oblation : 41; prescription des : 320-324; réfutation des : 7, 194, 236.

Hermas : 43, 175.

Hermès Trismégiste : 456, 469.

hermétisme : 456.

Hermogène, le peintre gnostique : 327-328, 329, 341.

Hérodote : 476.

héroïsme chrétien : 345; voir aussi : martyre.

Hésiodé : 9, 20.

Hésychius, l'évêque égyptien : 141, 142.

Hexaples : 58, 173.

hiérarchie : 216, 333, 397; des trois personnes divines : 76; angélique : 37; ecclésiastique : 37; monarchique : 280; spirituelle : 371; palés-tinienne : 52.

Héroclès, le gouverneur de la Bithynie : 468.

Hilaire de Poitiers : 61.

Hippolyte de Rome : 51, 62, 181, 193-245, 248, 258, 269, 271, 277, 339, 371, 381, 385, 489.

Hirsau, monastère de : 301.

histoire, du monde : 211-212; des nations : 71; des religions : 72; de la spiritualité : 61, 86.

Hodoeponicum, de Lactance : 478.

homélies : 60-62, 118, 135, 153, 207, 208, 213-216; sur les Psaumes : 208-210; sur le prophète Osée : 135-136; sur l'Évangile de Luc : 130; sur la Pâque : 62, 130; sur le martyre : 88; sur la richesse : 24.

Homère : 9, 187.

homicide : 306.

homme, ni Dieu ni ange : 239; se compose de feu, de terre et d'eau : 232; la plus noble des œuvres de Dieu : 161; sa volonté libre : 77, 84, 159, 174, 341, 377; sa nourriture : 261 sq.; nouvelle création : 240 sq.; remodelé : 161; esprit : 232 sq.; raison : 467; enfant de Dieu : 34; image de Dieu : 46, 115, 380; image du cosmos : 480; soumis à la mort : 119; immortel au commencement : 161; immortel de nature : 482; voir aussi : âme, corps, chair.

homopsisios : 100.

Horace : 187.

Hortensius de Cicéron : 15.

huile, sainte : 228, 229; bénédiction de l' : 223, 231.

humanitas : 469.

humanité : déification de l' : 239-241.

humilité : 118, 479.

Hymnaeus, lettre à : 168.

hymne : 28, 214, 361, 476; à Dieu : 205; au Christ-Sauveur : 18; des trois jeunes gens dans la fournaise, canonicité : 92; de Thècle : 156 sq.

hypostasis : 100, 135.

Hypotyposes, de Clément d'Alexandrie : 25; de Théognoste : 132.

idolâtrie : 89, 104, 265, 334, 365, 368-369, 372, 396, 421, 428, 450, 453, 469.

idoles : 44, 263, 368, 398, 425, 431, 456; ne sont pas des dieux : 430 sq.; le culte des : 178, 307.

illumination : 17, 120; de la prière : 119; mystique : 120; nom de baptême : 39.

image, de Dieu : 115; images des dieux : 430, 453; voir aussi : homme.

imitation du Christ : 115, 116, 117 sq., 122, 156, 426.

immodestie : 267.

immoralité, des païens : 421.

immortalité : 15, 32, 39, 81, 160, 185, 188, 239, 341, 455, 462, 469, 469, 482; conception platonicienne : 455.

immutabilité divine : 239.

impatience : 354.

imperatores : 339.

imperium : 339.

imposition des mains : 331, 398.

incarnari : 276.

incarnation du Christ : 31, 99, 133, 146, 157, 225, 238, 287.

inceste : 185, 305.

incorruptibilité : 33, 403.

indifférence divine : 460, 461.

infanticide, sacramental : 305.

innovation : 282-283; voir aussi : tradition.

inscription, d'Hippolyte : 195; de Novatien : 256.

inspiration, de la Bible : 36, 77; verbal : 113.

Institutiones juris civilis : 468.

intentatio laesae divinitatis : 305.

intercession, des martyrs : 413.

Irénée : 7, 27, 29, 60, 62, 157, 175, 194, 200, 203, 208, 236, 239, 258, 269, 326, 329, 393, 489.

Israël : 438; a rejeté la grâce : 319; le salut d' : 391.

Isaïe, commentaire sur : 60, 61, 66, 355, 487.

Italie : 12.

Itinéraire de Lactance : 478.

ivraie, la parabole de l' : 244, 245.

Jacob, la stèle de : 156.

jalousie : 161, 162, 426 sq.

Jean, l'apôtre : 24, 45, 100, 120; n'est pas l'auteur de l'Apocalypse : 127; voir aussi : Épîtres, Évangile, Apocalypse.

Jean Chrysostome : 147, 169, 213.

Jean Damascène : 196.

Jean Moschus : 25.

Jean Philopon : 196.

Jérémie, commentaire sur : 61.

Jérôme : 61, 74, 95, 300, 430, 457.

Jérusalem : 51, 319, 380, 438.

Jésus, le nom : 116; incarné : 98; généalogies : 165; l'âme préexistante : 98; le Sauveur : 17; le guide : 17; sa pédagogie : 34; époux de l'Église : 34; la lumière : 17; la source vivifiante : 17; la vie : 17; le pasteur : 17; le pédagogue : 17; objections des Juifs contre : 68; n'était pas le Verbe : 108; un magicien : 68; voir aussi : Christ, Fils, Logos, incarnation, résurrection.

jeûne : 50, 263, 357, 370-371, 420; règles : 231; rigoureux : 118; les jours ordinaires : 140, 176, 370; de la semaine qui précède Pâques : 176; eucharistique : 352, 399; discours sur le : 27; voir aussi : stations, Carême.

jeux : 265; du cirque : 347; voir aussi : théâtre.

Joachim : 205.

Job : 425; commentaire sur : 61, 67.

Joseph : 233; en Égypte : 268.

Josephus : 196.

Josipe, l'antipape : 196, 197, 210, 233.

Josué, commentaire sur Livre de : 61.

jour, de jeûne : 140, 176, 370; du Jugement : 211, 402, 449; de la mort : 396; de Seigneur : 32, 377; de station : 352; des démons : 360.

Jubaianus, l'évêque : 246.

judaïsme : 68, 177.

Judaïsants : 27.

Judée, la restauration de la : 377.

Jugement dernier : 77, 211, 343, 347 sq., 379, 401, 402, 469, 483, 484.

Juges, commentaire sur : 61.

Juifs : 68, 91, 177, 233, 294, 319 sq., 386, 398, 429, 440; les aliments des : 261-295; conversion des : 35; les fables des : 460; et les Grecs : 22; littérature judéo-hellénistique : 8; persécuteurs de l'Église : 204; leurs objections contre Jésus : 68; démonstration contre les : 215; sermon contre les : 215; sermon contre les : 438.

Jules l'Africain : 92, 164-166, 211.

Julia Mamaea, l'impératrice : 51, 235.

Jupiter : 378, 455.

jurisprudence : 468.

justes, les prédestinés par Dieu : 35.

justice : 17, 460.

Justin : 21, 31, 38, 187, 208, 226, 230, 237, 269, 294, 310, 326, 329.

Justinien I^{er}, l'empereur : 56, 74, 107.

Juvénal : 187.

Keppel, archives de : 301.
 Kilonia : 103.
 Labyrinthe, d'Hippolyte de Rome : 233.
 Lactance : 289, 309, 318, 430, 457, 464-485.
 Juifs : 228, 332; leur place dans l'assemblée liturgique : 176; théologiens : 289.
 lait, du Verbe divin : 34; mêlé de miel dans la liturgie : 230.
 Lamentations, commentaire sur : 66.
 langue, cultivée : 257; officielle de l'Eglise romaine : 181; passage du grec au latin à Rome : 248; liturgique : 292; de Tertullien : 290-298; de Cyprien : 407.
 lapsi : 255, 256, 269, 405, 413, 446.
 latin : 258, 294; vulgaire : 280, 436, 439; des chrétiens : 297, 433; langue officielle de l'Eglise romaine : 181-183; le premier théologien à écrire en latin : 181, 257; particularités : 154.
 latin, traductions : 56, 61, 65, 141, 144, 150, 154, 174, 179, 182, 196, 217.
 Latran, Musée du : 195.
 lecteurs : 223; le choix des : 143.
 lecture, spirituelle : 92, 231; des livres saints : 119; des psaumes : 209.
 législation canonique : 143.
 Léonce de Byzance : 137, 167.
 Léonidas, le père d'Origène : 50.
 lèse-religion : 306.
 lettres, encyclique : 167; festales : 140; pascuales : 56, 140; papales : 181, 277-287; voir aussi : Epître.
 Lévitique, commentaire sur : 60, 61, 263, 487.
 lex fidei : 383.
 libellatici : 413.
 liberté : 74, 268; de religion : 306, 317.
 Libri generationis : 211.
 Libye : 124.
 Licinius, l'empereur : 473.
 Limbes, la descente aux : 214.
 Littérature, post-apostolique : 13; apologétique : 7; grecque chrétienne : 248; latine chrétienne :

181, 182, 289, 433; judéo-hellénistique : 8; païenne : 175; hérétique : 13; anti-hérétique : 330, 341; du Moyen-Age : 264.
 liturgie : 289; assemblées : 60, 175; du baptême : 330-334; eucharistique : 41, 225; improvisation : 226; fixée : 227; offrandes : 176; d'Afrique : 292; primitive de Rome : 181, 216, 224; la langue officielle : 182; la place des prêtres et des laïcs : 176; lecture des psaumes : 209; de la pénitence publique : 178; mithriaque : 456; voir aussi : canon, messe, prière, sacrifice.
 Logos, doctrine : 31-33, 68, 93, 97, 193, 237-239, 253, 269-272, 284, 293; centre du système théologique : 33; sa divinité : 97, 138; les semences : 21; dans Moïse et les prophètes : 75; génération : 237-239, 387; un seul : 34; deux : 26; inférieure au Père : 85, 97, 98, 270, 271; la seconde personne : 270; un second Dieu : 97; *res et persona* : 387; *endiathetos et prophorikos* : 386, 387; créateur du monde : 31; la source de toute connaissance : 93; l'agriculteur de Dieu : 33; intermédiaire : 31, 94; éducateur : 14, 15-30; législateur de l'humanité : 32; la vérité : 96; la Sagesse : 96; volonté du : 213; la lumière : 96; son humanité : 138, 174; ne s'est pas fait vraiment homme : 26; Sauveur de la race humaine : 32; agit sur les âmes : 76; ses enfants : 34; époux céleste de l'âme : 121; vit dans l'Eglise : 101; le pain de la vie : 86; mystique du : 120-122; finira par triompher de l'empire séculier : 101; le Père lui-même : 277; caractère transitoire : 272; voir aussi : Aloges, Christ, fils, Jésus, subordinatianisme.
 loi : 382; de la nature : 319; humaine : 305; de l'Ancien Testament : 10, 21, 31, 103, 261, 319, 380; Julia et Papia : 245; ecclésiastique : 441; d'amour : 319; voir aussi : droit, législation.

Luc, commentaires sur l'Evangile de saint : 61, 66, 136, 165.
 Lucien d'Antioche : 168-170.
 Lucien de Samosate : 146.
 Lucifer de Calaris : 430.
 Lucius, le pape : 281, 432.
 Lucrèce : 187, 457.
 lumière, de Logos : 32, 121, 237-238; éternelle : 96 sq.; voir aussi : illumination.
 lutte, avec la philosophie païenne : 13; contre le diable : 119; contre le péché : 86, 117-118; voir aussi : persécution.
 Lycie : 155.
 Lycopolis : 137.
 Lyon : 303; bataille de : 346.
 Macrobius, l'évêque donatiste : 437.
 macrocosme : 314.
 Madrid, manuscrit de : 211.
 magie : 165, 200; magiciens : 368; papyri magiques : 456.
 mal, son créateur : 174; sa source : 118, 159, 235, 470; sa destruction finale : 108, 109; cause matérielle de la vertu : 481.
 Mammara, Julia : 51, 235.
 manne : 265.
 Manassé, prière de : 178.
 manichéens : 94.
 manuscrit, du British Museum : 208; de la Philips Library de Cheltenham : 409; de l'Escurial : 27; de Milan : 478; du Mont Athos : 65; de Paris : 83; de Turin : 471; de Vérone : 141; voir aussi : codex; manuscrits bibliques : 59, 173.
 Marc, l'empereur : 245.
 Marcion : 17, 174, 235, 247, 251, 252, 292, 324-327, 335, 377, 378, 399; prologues anti-marcionistes aux Evangiles : 250-251.
 Marcus, disciple de Marcion : 174.
 Maréotis en Egypte : 124.
 mariage : 46-47, 156, 358-363; notion : 46 sq.; acte de coopération avec le créateur : 46; union spirituelle : 47; sa fin : 46; les lois du : 268; unions mixtes : 360; entre esclaves et libres : 244-246; le second : 47, 359; des évêques, prêtres et diacres : 243 sq.; spi-

rituel : 120-122; bonheur : 360; difficultés : 378; renonciation : 117; voir aussi : noces.
 Marie, la Vierge : 100-101, 390, 391; mère de Dieu : 100, 136, 239, 287; *theotokos* : 100; la seconde Eve : 157, 391; virginité perpétuelle : 391; *in partu* : 336, 390; *post partum* : 390, 391; maternité universelle : 100.
 Martial : 187.
 martyr : 176, 334, 366, 479; exhortation au : 81-91, 427 sq.; un combat : 345, 346; une nouvelle naissance : 334; le baptême du sang : 89, 332, 448 sq.; un devoir : 89; sa nécessité : 89; désir du : 88, 295; la crainte du : 345, 367; sa grandeur : 438; obtient la rémission des péchés : 89, 103; l'unique clé du Paradis : 343; de Perpétue : 343; de Cyprien : 406; d'Hippolyte : 194; de Pierre d'Alexandrie : 141; voir aussi : couronne.
 martyrs : 163, 242, 344-347, 413, 428; les véritables disciples du Sauveur : 122; leur récompense : 440; ont immédiatement accès au ciel : 343, 351, 377, 401, 438, 449; intercession des : 372; Eglise des : 137; hors de l'Eglise : 416; romains : 256; d'Afrique : 292; de Palestine : 173; *martyres designati* : 345.
 Martyrologe, de Jérôme : 256; le plus ancien : 195.
 matérialisme épicurien : 125.
 maternité, de l'Eglise : 34, 157, 241, 345, 392, 412, 416, 442, 443; de Marie : 100.
 matière : 232; éternité : 26, 328; Dieu libre de toute : 93; coexistence éternelle avec Dieu : 132; malignité : 43; traité sur la : 159.
 mathématiciens : 193, 368.
 mathématique : 51.
 Matthieu, commentaires sur l'Evangile de saint : 61, 165; concordance fondée sur le texte de : 123.
 Mauretanie : 426.
 Maxime, confesseur romain : 209.

- Maxime, l'évêque d'Alexandrie : 107, 287.
 Maximes de Sextus : 284.
 Maximilla, disciple de Montan : 338, 376.
 Maximin Daia, l'empereur : 169, 172, 473.
 Maximin le Thrace, l'empereur : 87, 90.
 médecine : 165.
 médecins : 374.
medietas : 462.
 Méditerranée : 211.
 Megethius, disciple de Marcion : 174.
 Melchisédech, roi de Salem : 41.
 Méléce, l'évêque de Lycopolis : 137.
 Méliton de Sardes : 27, 248, 438.
 Mer Rouge, la traversée de la, préfiguration du baptême : 119, 331.
 mercredis, jours ordinaires de jeûne : 176.
 Messe, liturgie de la : 225; pascale : 229; canon : 225-226.
 Messie : 68, 325.
 métaphysique : 293, 470.
 métempsychose : 26.
 Méthode : 55, 145, 154-163, 174.
 Metz : 302.
 meurtre : 372, 396.
 microcosme : 314.
 miel, mélange de lait et de : 230.
 Milan, bibliothèque ambrosienne : 246.
 millénarisme : 164, 211, 226, 402, 469, 482, 488, 489.
 Miltiade, l'apologiste grec : 247, 329.
 Minucius Felix : 181, 183-193, 431, 457, 470.
 miséricorde : 469.
 Mnaséas de Patara : 456.
 modalisme : 79, 95, 167, 194, 260, 338.
 modestie : 267-268, 350, 371-374; voir aussi : abstinence, chasteté.
 moines, les premiers égyptiens : 86; voir aussi : monachisme.
 Moïse : 75, 136, 269, 319; les bénédictions de : 208.
 monachisme : 118, 122; les premières règles monastiques : 86.
 Monade sacrée : 285.
 monarchianisme : 53, 80, 168, 215, 269, 270.
 monde : 74; matériel et surnaturel : 76 sq.; origine : 110, 488 sq.; création : 31, 111, 211, 233, 237; évolution : 238; l'existence d'autres mondes : 26, 110; succession des mondes : 159; principe absolu : 93; dirigé par la providence divine : 467, 472; sa beauté, 265-266; son désordre : 185; renouvelé : 484; vieillissement : 421; ses biens : 18; une prison : 345; perfection : 46; explication matérialiste : 125; histoire : 164; païen : 410; sa fin : 107, 115, 161; destruction : 402, 469; sa conflagration : 95, 185, 203, 484.
 monogamie : 362.
 Monophysites : 139.
 monothéisme : 85, 188.
 Mont Athos : 65, 198.
 Mont Cassin : 246.
 Mont Sinai : 439.
 Mont Thabor : 120.
 Montan : 338, 376.
 montanisme : 292, 293, 326, 333, 337, 343, 344, 362, 354, 370, 376, 393, 396, 397.
 Montpellier, bibliothèque municipale : 300.
 morale : 18, 52, 68, 114, 143, 305, 344 sq., 347; stoïcienne : 19.
 mort : 33, 89, 104, 108, 161, 343, 422-424, 460, 462, 476; trois genres : 81; séparation de l'âme et du corps : 342; un rappel du Christ : 422; *arcessitio dominica* : 422; préférée à l'apostasie : 334; une renaissance : 477; réconciliation au jour de la : 140; crainte de la : 462, 463; éternelle : 330; du Christ : 392; du phénix : 477; des persécuteurs : 318, 475, 476; voir aussi : martyr.
 mortification : 117, 122.
 Moyen Age : 264.
 musiciens : 374.
 musique : 18; servante de la philosophie : 55.
 Musonius Rufus : 20.
 Myrtillus : 456.
mysterion : 38.
 mystères, de Dieu : 105, 119; du Logos : 120; du royaume des cieux : 116; de la loi : 133, de la Bible : 114, 146; de l'Eglise : 34; eucharistiques : 152; voir aussi : sacrement; grecs : 200; immoraux : 186.
 mysticisme : 115-123, 158, 207.
 mystique : 64; du Logos : 122; de la Croix : 122.
 mythe, du phénix : 476 sq.; mythes sur les dieux : 9.
 mythologie : 13, 15, 200.
 naissance, du Christ (la date du 25 décembre) : 205; dans le cœur de l'homme : 120; seconde : 120.
 Natalios, l'antipape : 234.
nativitas perfecta : 387.
 Nativité : 205.
 natures, les deux du Christ : 138 sq.
 navigation, guide de : 211.
 Nazaréen, le vœu du : 118.
 Néo-Césarée : 147.
 néo-platonisme : 51, 456.
 Népos, l'évêque d'Arsinoé : 126.
 Néron, l'empereur : 473.
 Nestorius : 100.
 Nicée, Concile de : 96, 137, 330, 339, 389.
 Nicomédie de Bithynie : 91, 92, 169, 464, 470, 478.
 Nicostrate, confesseur romain : 269.
 notes, secondes : 358, 361, 362, 363; voir aussi : mariage.
 Noé, l'arche de, symbole de l'Eglise : 242, 244, 245, 416, 442.
 Noël : 194, 202, 215.
 Nombres, commentaire sur : 60, 61.
 Notre Père : 85-86, 351-354, 418, 420; le plus ancien commentaire grec : 83, 85-86; latin : 352.
 Novat, prêtre de Carthage : 404, 405.
 novatianisme : 129, 255, 280, 292.
 Novatien, l'antipape : 129, 181, 253, 277, 281, 339, 405 sq., 414, 432, 435, 437, 449, 490.
 Numa : 455.
 Numenius d'Apamée : 83.
 Numidie : 406, 452.
 obéissance, au pouvoir civil : 71 sq.
 oblation, symbolique : 40; de réalités matérielles : 41; eucharistique : 230; voir aussi : eucharistie.
 Occident : 480.
 Odes de Salomon : 391.
 œuvres bonnes, l'efficacité : 424 sq.
 offrandes, dans l'assemblée liturgique : 176.
oikonomia : 99, 339.
 olives, bénédiction des : 223.
 Optatus, l'évêque africain : 289.
 oracles, divins : 91; messianiques : 319; sibyllins : 408, 470; chaldéens : 456.
 ordinations, des prêtres et diacres : 175; formes : 216, de Méléce : 137, 141.
 orgueil : 118, 349, 350.
 Orient : 8, 480; la venue du Christ de l' : 156; le paradis céleste dans l' : 242, 477; prière vers l' : 86, 176; l'Eglise : 176, 182; droit canonique : 139; versions orientales : 196; voir aussi : droit.
 Origène : 9, 10, 49-123, 132, 139, 145, 193, 194, 215, 236, 258, 279, 293, 441, 470, 489.
ornatus : 349.
Orphica : 456.
 Osée, sur le prophète, écrit de Périus : 134, 135, 136.
 Osthane : 456.
 Ostie : 184.
ousia : 100.
 Ovide : 187.
 Oxford : 198.
 Pachomius, l'évêque égyptien : 141.
 paganisme : 72, 185, 454, 479.
 païens, la conversion des : 35; cultivés : 188.
 pain eucharistique : 85, 105, 106, 229.
 Palestine : 12, 51, 145.
 palimpseste, de Vérone : 179; de Grottaferrata : 213.
pallium : 374-375.
 Pamphile de Césarée : 49, 55, 56, 61, 135, 136, 145, 158, 171-173.

- panis et calicis sacramentum* : 398.
 Pannonie : 487.
 Pantène : 11, 12, 26.
 panthéisme des stoïciens : 94.
 Panthéon : 164.
 papes, leur intervention : 181;
 crypte papale : 194; lettres pa-
 pales : 277-287.
 Papias : 488, 489.
 papyrus, d'Oxyrhynchos : 164, 211;
 de Toura : 65, 78.
 Pâques : 136, 213, 352; la date :
 131, 132, 211, 195, 437; la date
 liturgique du baptême : 333;
 Messe pascalle : 229; livre de Clé-
 ment d'Alexandrie sur : 26; écrit
 de Pierre d'Alexandrie sur : 140;
 homélies sur : 62; voir aussi :
 temps pascal, lettres pascales,
 vigile pascalle.
 Paraclet : 273, 337, 338, 362, 364,
 366, 388; voir aussi : l'Esprit-
 Saint.
 paradis céleste : 90, 107, 262, 319,
 343, 377, 423; dans l'Orient :
 242, 477.
 pardon ecclésiastique : 44, 130, 394;
 voir aussi : absolution, pénitence,
 rémission.
 parfums : 18; sacrifice des : 317.
 Paris, Bibliothèque Nationale : 38;
 bibliothèque Sainte-Geneviève :
 265; voir aussi : codex, manuscrit.
pascha : 479; étymologie du mot :
 62; cycle pascal : 132, 437; voir
 aussi : Pâques.
Pascha Perbetune et Felicitatis :
 280, 292, 346, 379.
 Passion du Christ : 242, 451, 459.
 passions, la lutte contre les : 86,
 117; la doctrine stoïcienne : 459,
 460.
 Pasteur, le bon : 18; d'Hermas :
 182, 247.
 Paternus, le martyr : 173.
Pater Noster : 418-420; voir aussi :
 Notre Père.
 patience : 354-355, 425-426; exem-
 ples scripturaux : 89.
 patriarches : 423.
 patriotisme : 71 sq.; voir aussi :
 État.
 patristicisme : 194, 260, 270,
 338.
- Paul, l'apôtre : 10, 80; voir aussi :
 Épîtres, prologues.
 Paul de Samosate : 154, 160-168.
 pauvres : 308, 404, 412, 424; le
 vœu de pauvreté : 18; voir aussi :
 charité.
 péché : 343, 382; d'origine du :
 480; des âmes dans le monde
 antérieur : 111, 139; originel : 42,
 76, 102 sq., 261, 330, 349, 448;
 commis après le baptême : 44, 80,
 103, 424; péchés capitaux : 372,
 450; graves : 45, 225; le plus
 grave : 89; mortels : 104, 243;
 corporels et spirituels : 395; vo-
 lontaires et involontaires : 44;
leviora peccata : 395; *peccata re-*
missibilia et irremissibilia : 45,
 372, 396, 450; de fornication :
 278; d'adultère : 278; voir aussi :
 apostasie, meurtre; de l'orgueil :
 118; contre le Saint-Esprit : 177;
 rémission des péchés : 43-44, 224,
 225, 229, 242-246, 278 sq., 356,
 396, 424; rémission par le bap-
 tême : 39; par le martyr : 89;
 un seul pardon : 103; confession
 devant un prêtre : 104; tous les
 péchés peuvent être pardonnés :
 24, 45, 104 sq., 177, 439; pé-
 cheurs condamnés au feu éter-
 nel : 402; leurs âmes soumises à
 un feu purificateur : 107; tous
 les pécheurs seront sauvés : 107;
 la lutte contre le péché : 117-
 118; la crainte du péché : 17;
 mort au péché : 81; voir aussi :
 absolution, pénitence.
 pédagogie : 17, 16-30, 50.
 Pélage : 430.
 pénitence : 42-45, 104, 130, 139,
 140, 177, 245, 255, 278, 282, 349,
 355-358, 394-398, 439, 449-451;
 caractère sacramentel : 178, 357;
 tendance rigoriste : 178, 396; pu-
 blique : 104, 178, 450; liturgie
 très développée : 178; privée : 178;
 une seule : 43; une seconde : 43,
 44, 45, 356, 357, 358; une plan-
 che de salut : 358, 395; des apos-
 tats : 413; pour les Juifs : 438;
 satisfaction : 383; réconciliation :
 45, 128, 140, 254, 255, 357, 395.

- 414, 450, 451; voir aussi : abso-
 lution, péché, discipline.
 pénitents, les différentes catégories :
 151; se prosternent : 357; voir
 aussi : discipline.
 pensée, grecque : 8, 91, 236; la-
 tine : 276; religieuse : 33; chré-
 tienne : 77, 468; voir aussi : phi-
 losophie.
 Pentadius, le destinataire d'un
 traité de Lactance : 471.
 Pentapole : 284.
 Penterôte : 352; la date liturgique
 du baptême : 333.
 Père, ne peut recevoir de nom :
 31 sq.; l'Ancien Testament ne
 connaît pas le nom : 85; dans le
Pater Noster : 419; la substance
 totale : 387; créateur de l'uni-
 vers : 132; la bonté première :
 97; agit sur tous les êtres : 76;
 volonté du : 213; seul le Père a
 droit à notre adoration : 85; ne
 connaît pas d'origine : 270; en-
 gendre le Fils : 96; un avec le
 Fils : 108; relations entre le Père
 et le Fils : 79, 128; descendit de
 la Vierge : 338; souffrit avec le
 Fils : 278; voir aussi : Christ,
 Jésus, Fils, Logos, substance.
 perfection : 17, 22, 39, 115 sq., 117,
 155; trois degrés : 113.
 persécuteurs, la prière pour les :
 458 sq.; la mort des : 473-476.
 persécution : 90, 304-305, 317, 413,
 428, 473-476; fuite dans la : 367,
 495; de l'Antéchrist : 203; de
 Déce : 53, 124, 129; de Dioclé-
 tien : 135, 137, 142; de Gallus :
 256, 264, 428; de Septime Sévère :
 12, 50, 203, 204; de Maximin
 Daia : 172; de Valérien : 256,
 406, 428; de Volusianus : 264;
 voir aussi : procédure.
 persévérance, exhortation à la : 27;
 exemples bibliques : 89.
persona : 276, 386.
 personnes divines : 76, 81, 277, 339,
 340; voir aussi : Christ, trinité.
 Pescennius Niger, l'empereur : 375.
 Pettau en Styrie : 487.
 Phœdime, l'évêque d'Amasée : 148.
 Phénicie : 476.
 Phénix, la fable du : 476-478; le
 symbole du Sauveur ressuscité :
 477.
 Philastre : 202, 265.
 Philéas, évêque égyptien : 141.
 Philémon, commentaire sur l'Épi-
 tre à : 51.
 Philippe l'Arabe, l'empereur : 92.
 Philippe de Side : 136.
 Philippos en Macédoine : 154.
 Philippiens, commentaire sur l'É-
 pître aux : 66.
Philocalie : 60, 65, 74, 91.
 Philon d'Alexandrie : 8, 10, 114,
 263, 314.
 philosophes, grecs : 9, 187, 374,
 455; stoïciens : 11, patriarches
 des hérétiques : 341.
 philosophie, grecque : 13, 15, 35,
 54, 68, 198, 199, 328; de Platon :
 9, 55, 78; stoïcienne : 187, 257,
 259, 265; un don de Dieu : 21;
 une manifestation divine : 31; un
 guide vers le Christ : 21, 55; rôle
 presque surnaturel : 30; une pro-
 pœdétique : 21, 55, 91; vérité en-
 chée : 29; inutilité : 315; la source
 de toute erreur : 468; la source
 des hérésies : 236; et la révélation
 divine : 21; et religion : 479; et la
 foi : 14, 20, 29, 380; et la théolo-
 gie : 55, 380-382; la nouvelle :
 309; la seule vraie : 15.
 Photius : 135 sq.
 Phrygie : 338.
 physiologie : 467.
physis : 100.
 Pie, le pape : 248.
 Piérius d'Alexandrie : 9, 134-136,
 172.
 Pierre, l'apôtre : 9, 120, 371, 397;
 et les autres apôtres : 445; pri-
 mauté : 416; symbole de l'unité :
 443, 446 sq.; Église rattachée à :
 372, 397; Épître : 25, 247; Evan-
 gile : 175; Apocalypse : 25, 247;
 voir aussi : primauté.
 Pierre d'Alexandrie : 55, 137, 141.
 Pierre le Diacre : 167.
planca salutis : 358, 395.
 Platon : 9, 10, 22, 43, 71, 110, 112,
 146, 155, 187, 232, 341, 342, 313,
 455, 456, 462; ses dialogues : 155.
 platonisme : 55, 68, 269, 380; voir
 aussi : néoplatonisme.

Plotin : 456.
 Plutarque : 19.
 poésie : 13; grecque : 10; religieuse : 194.
 poètes : 303, 374.
 poisson, le symbole du : 330.
 Polycrate d'Éphèse : 248.
 polythéisme : 79, 468.
 pompes du démon : 369.
 Pont : 151.
 Pontien, le pape : 194, 279.
 Pontifex Maximus : 244, 278, 279, 359, 371.
 Pontius, le diacre de Cyprien : 403, 409, 422, 431.
 Porphyre, le philosophe néoplatonicien : 163.
 Portique : 9, 269, 315, 328; de Salomon : 380; voir aussi : stoïcisme.
 Posidonius, le philosophe stoïcien : 15, 314.
 Posidippus : 456.
 posteritas mendacitatis : 323.
 pouvoir, des clés : 371, 372, 294-308; civil : 71.
 praedestinatio : 276.
 praefationes : 250.
 praefigurare : 276.
 praescriptio : 320, 321, 322, 382.
 Praxeas : 338-340.
 prédestination : 35.
 préexistence des âmes : 55, 111-112, 136, 139, 155, 161, 342; de l'âme du Christ : 98.
 préfigurations : 10, 146.
 prêtres : 37, 104, 223, 283, 332; choix des : 143; pouvoir : 104; ordination des : 175; mariés : 243; la place liturgique des : 176; voir aussi : célibat; païens : 454.
 prière : 151, 308, 351-354, 357, 359, 418, 473; nom et signification : 84; quatre sortes : 84; un don du Saint-Esprit : 86; illumination au cours de la : 119; un sacrifice spirituel : 353; fortifie l'âme contre les tentations : 84; nécessaire : 84, 92; forme nouvelle : 352; heures de la : 231, 352, 420; du matin : 231, 352; orientation de la : 83; gestes : 83, 352; lieu : 83; voix basse : 352; eucharistique : 105, 225, 226, 399; composée par le célébrant : 226; du

Seigneur : 85-86, 351-354, 418-420; pour la consécration d'un évêque : 223, 245; pour l'ordination des prêtres et diacres : 218, 223; pour la rémission des péchés : 104; pour les pénitents : 151; pour le salut des empereurs : 307; pour les défunts : 401; la officielle de louange : 19; d'Arnobe : 458 sq.; d'Azarias : 92; de Manassé : 178; traités sur la : 85-86, 351-354, 418-420; voir aussi : liturgie.
 primauté de l'Eglise de Rome : 181, 416, 444-447; de juridiction : 445; d'honneur : 447; voir aussi : Eglise.
 primus inter pares : 447.
 principalitas veritatis : 323.
 Prisen, la prophétesse : 338, 361, 376.
 priscillianistes : 252.
 Privatus, l'évêque de Lambèse : 280.
 Probus, le destinataire de lettres de Lactance : 478.
 procédure juridique contre les chrétiens : 303, 305.
 Proculus : 329.
 professeurs de littérature : 368.
 professions interdites aux chrétiens : 228.
 prologues anciens, aux Évangiles : 249-252; aux Épîtres : 252-253.
 prophètes, de l'Ancien Testament : 14, 22, 66, 209, 242, 274, 291, 319, 325, 336, 371, 438, 468; du montanisme : 338, 376, 377; prophétesses : 361, 376.
 Prophetiae ex omnibus libris collectae : 291.
 prophéties : 35, 36, 70, 377; réalisées par le Christ : 70; la fausse : 177, 370; la nouvelle : 338; du Paraclet : 366, 377.
 prostration : 151, 357.
 Protocetus, prêtre de Césarée : 87, 88.
 Protreptique, sa forme littéraire : 15.
 providence divine : 21, 27, 125, 472, 480.
 psaumes : 61, 66, 208, 361; lecture liturgique des : 209; avec répons :

353; texte critique et versions : 58; le nouveau Livre des : 247; commentaires : 61, 66, 208-210.
 Psautier : 209.
 Pseudo-Aristée : 263.
 Pseudo-Occumenius : 25.
 psyché, étymologie du mot : 112.
 psychicus : 371.
 psychiques : 370.
 psychologie : 51, 341.
 pudicitia : 118.
 purgatoire : 400.
 Pythagore : 112, 342.
 pythonisse : 61, 163.

Quintilla, hérétique : 330.
 Quirinus, l'ami de Cyprien : 428-430.

realus : 382.
 récapitulation : 157, 239, 240.
 récompense éternelle : 185, 469, 480.
 réconciliation : 128, 140, 254, 255; voir aussi : lapsi, pénitence.
 rédemption : 15, 76, 131, 293, 479.
 refrigerium : 401.
 régénération : 38, 229, 332; voir aussi : baptême.
 règle, de la foi : 41, 75; voir aussi : symbole; règles monastiques, les premières : 86; règles canoniques : 177; règles classiques du rythme de la prose : 187.
 regula fidei : 383-385.
 religion, païenne : 71, 186, 303, 454; des Grecs : 68; de Rome : 68; la vraie : 15, 42, 184, 305, 455, 469; les principes : 110; l'histoire : 72; et la sagesse : 468.
 remariage : 361; voir aussi : mariage, noces.
 rémission des péchés, voir : péché, pénitence.
 restauration, universelle : 107-111; voir aussi : apocatastase.
 résurrection : 77, 232, 401, 402, 477, 479; du Christ : 68, 273, 470, 477; de la chair : 81, 82, 107, 139, 155, 160-162, 174, 185, 234 sq., 335, 336, 337, 379, 384.
 Reticius d'Autun : 490.
 révélation : 7, 21, 74, 468.

rhétorique : 55, 133, 167, 236, 257, 294, 296, 464.
 richesse : 24.
 rite, de la confirmation : 229; eucharistique : 224; des hérétiques : 282; magique : 360; sacrilèges : 426; païens : 331, 360, 413; voir aussi : baptême, liturgie, eucharistie, sacrement.
 Rome : 289, 338; Panthéon : 164; Musée du Latran : 195; bibliothèque Vaticane : 300; Via Tiburtina : 194; Saint-Laurent : 250; sa gloire et la religion païenne : 430; culte des idoles : 307; l'empire de l'Antéchrist : 203; sacrilèges : 186; Eglise de : 181, 445; liturgie primitive : 181; liturgie du second siècle : 224; langue officielle : 181; passage du grec au latin : 193, 196, 248, 258; synodes : 256, 281; voir aussi : primauté, synodes.
 royaume, céleste : 402, 423; les quatre royaumes de Daniel : 205.
 Rufin : 60, 61, 65, 74, 150, 152, 169.

Sabbat : 164, 261, 319.
 sabellianisme : 153, 284, 285.
 Sabellius : 194, 277, 284, 285.
 Sabinus, Discours à : 168.
 sacerdoce : 224; voir aussi : évêque, prêtre, diacre.
 Sacramentaire Gélasien : 229.
 sacrement : 106, 297, 330; l'efficacité : 452; de la Coupe du Seigneur : 451; imitations diaboliques du : 331.
 sacrifice, aux dieux : 40, 37; aux démons : 88; aux idoles : 430, 433, 450; conception des païens et des Juifs : 40; pour la félicité de l'empereur : 307, 317; sanglants : 40; les sacrifices de l'Ancien Testament abolis : 319; le nouveau : 319; eucharistique : 399; représentation du sacrifice du Christ : 451; à l'anniversaire : 402; spirituel : 353; voir aussi : eucharistie, liturgie.
 Sadducéens : 337, 460.
 Sagesse, la seconde personne de la Trinité : 387; procès de Dieu : 97; Livre de la Sagesse : 247; la

- fausse des philosophes : 468; voir aussi : Logos.
 sahidique, version : 217.
 sainteté : 263.
 Salomon : 77; figure du Christ : 66.
 salut, dans l'Eglise : 102, 383, 416;
 plan divin du : 214.
 Salluste : 187.
 Samosata : 166, 167.
 sang, du Christ : 419, 424; d'eucharistie : 106; baptême du : 89, 332, 448 sq.; du martyre : 90, 343; des chrétiens une semence : 309; identité entre le sang humain et l'âme : 81.
 sanctification : 271, 331.
 Sanctus : 225, 292.
 Sardaigne : 194.
 Satan : 75, 323; le prince du monde : 205; son créateur : 174; purifié par le Logos : 107; voir aussi : démon, diable.
satisfacere : 383.
 satisfaction : 394; voir aussi : pénitence.
 Saturninus, le proconsul à Carthage : 290.
 Saturninus, Claudius : 366.
 Scapula, le proconsul : 317, 334.
 sceau, du baptême : 38 sq., 242, 253; voir aussi : baptême; de l'erreur : 35.
 schisme : 141, 196, 405 sq., 427; sa cause, les démons : 414.
 scholia, forme littéraire : 60.
 science, religieuse : 22; biblique : 58; divine : 75; ecclésiastique : 13; sacerdotale : 104; voir aussi : théologie; naturelle : 52; littéraire : 368; et la foi : 29, 30, 69.
 Scillium, Actes des martyrs de : 290.
 Scorpion : 334.
 sculptures : 369.
 Sevthes : 286.
 Sénèque : 187, 264, 314, 381, 423.
 sens scripturaux : 10, 63, 76, 113-114; voir aussi : allégorisme.
 sensualité : 263.
 Septante : 8, 58, 92, 152; la révision d'Origène : 173; de Lucien d'Antioche : 169; la recension d'Hésychius : 142.
 Septime Sévère : 12, 50, 58, 164, 303, 326, 365, 375, 473.
 sépulture, les règlements : 231.
 Sérapion : 130.
 Sérapis : 184.
 sermons, voir : homélies.
 service, du Christ : 366; militaire, incompatible avec la foi : 365, 368-369.
 Sévère, épouse de l'empereur Philippe l'Arabe : 92.
 Sévérina : 235.
 Severus, le destinataire de lettres de Lactance : 478.
 Sextus, le philosophe pythagoricien : 284.
 Sicca, en Afrique : 453.
 Simon le Magicien : 343.
 Sistellius : 163.
 Sixte II, le pape : 284, 435.
 slavon, traductions en : 158, 162, 163, 196, 203, 204, 207.
 Socrate : 341, 381.
 soldats : 365 sq., 368-369; tactique militaire : 165.
 soleil, symbole de Dieu : 94, 128; de justice : 32, 33.
 sophistes : 374.
 Sophocle : 456.
 Soranus, le médecin : 343.
 sotériologie : 239-241.
 souffrance, incompatibilité avec l'idée de Dieu : 152.
 sous-diacres : 223.
 spectacles publics : 265, 347-349; voir aussi : gladiateurs, jeux.
 spéculation : 379; grecque : 8; théologique : 107.
 spiritualité, histoire de la : 61, 86.
 Spirituels, nom des Montanistes : 362, 397.
 Stadiasmus : 211.
 stations : 370, 399; voir aussi : jeûne, carême.
 stoiciens, stoïcisme : 19, 94, 341, 343, 380, 381, 423, 460, 472, 480.
 Styrie : 387.
 subordinatianisme : 95 sq., 98, 134, 138, 194, 237, 272, 284, 285, 340, 388.
subsistentia Dei : 94, 285.
substantia Dei, substance divine : 94, 276, 339, 340, 385, 386, 462; unité de *substantia Dei* entre le

- Père et le Fils : 96, 97; voir aussi : *homousios*.
 succession apostolique : 75, 225, 241, 393.
 Suétone : 348.
 superstition : 68, 165, 184, 186.
 supplication : 84; voir aussi : prière.
Sursum corda : 420.
 Suzanne, canonicité de l'histoire : 92, 165; symbole de l'Eglise : 204 sq.; exemple de chasteté : 268.
 symbole, de la foi : 168, 383-385; origine et histoire : 229; trinitaire : 384; romain : 228, 259; de Grégoire le Thaumaturge : 150; d'Alexandrie : 36.
 Symmaque, sa traduction grecque de la Bible : 58.
 symposion : 464, 478.
 synagogue : 177; du Caire : 58.
 synchronisme, de l'histoire du monde : 164.
synesisaktoi : 432.
 synodes, africains : 426; d'Alexandrie : 137; d'Antioche : 124; de Constantinople : 55; de Rome : 279, 285; voir aussi : concile.
 syriaque, traduction en : 58, 141, 150, 152, 179, 196, 207, 287.
 Syrie : 12, 145, 175, 222, 255, 283, 476.
 tables pascales : 212.
 tachygraphes : 57, 61, 79, 167.
 Tacite : 297.
 Tatiana, épouse d'Ambroise : 83.
 Tatien : 153, 187.
 téléologie : 76.
 temples profanes : 425.
 temps pascal : 131.
 tentations : 84, 119; traité sur les : 129.
 terminologie théologique : 90, 275, 339.
 Tertullianistes : 293.
 Tertullien : 62, 188, 208, 237, 258, 266, 268, 269, 271, 293-403, 412, 421, 425, 431, 448, 457, 470, 480.
 Testament de Notre-Seigneur : 221-222.
 Testament, l'Ancien : 8, 13, 55; une manifestation divine : 31; interprétation allégorique : 10, 319; voir aussi : allégorisme; sa grande antiquité : 15; et la philosophie des Grecs : 21; texte critique : 58; manuscrits grecs : 59; canon : 92; figures du Christ : 146; versions latines : 181, 248, 290-292; 326, 429; abrogation : 263, 319; le Nouveau : 13; éclaircissement l'Ancien : 113; le premier catalogue : 181, 246; de Marcion : 325; unité et relations des deux Testaments : 21, 123, 242, 378.
 Tétraples : 58.
 Thalès : 200.
theanthropos : 100.
 théâtre : 266, 305; voir aussi : spectacles.
 Théoctiste, l'évêque de Césarée en Palestine : 52.
 Théodore de Mopsueste : 147.
 Théodoret de Cyr : 169 sq., 234.
 Théodorus, l'évêque égyptien : 141.
 Théodote, l'auteur gnostique valentinien : 23.
 Théodotion, traducteur de la Bible : 58, 92, 204.
 Théognoste d'Alexandrie : 132-134.
 théologie, sa tâche : 75 sq.; fondements : 7; tradition et progrès : 76; le premier système chrétien : 74; spéculative : 29, 51, 76, 107, 146; morale : 77; orientale et occidentale : 379; et le droit : 382 sq.; alexandrine : 29-49, 93-122, 145; romaine : 236-246, 260-276; africaine : 379-402, 441-452, 479-486; antiarienne : 213; voir aussi : école.
 Théonas, l'évêque d'Alexandrie : 134.
 Théophile, l'évêque d'Alexandrie : 55.
 Théophile d'Antioche : 187, 203, 237, 258, 269, 271, 327, 328.
 Théopompe : 152.
 Thérèse d'Avila : 115.
 Thessaloniciens, commentaire sur l'Épître aux : 66.
 Thyatire : 395.
 Thyeste, banquets de : 305.
 Tibulle : 187.
 Timothée, le fils de Denys d'Alexandrie : 125.

Tite, commentaire sur l'Épître à : 66.
toga : 374.
 toilette des femmes : 349-351.
 tortures, apostasie après : 140.
 Toura, papyrus de : 62, 65, 67, 78 sq.
Tradition Apostolique : 181, 216-232, 236, 385.
 tradition : 186, 199, 223; des apôtres : 53, 75, 322; source de la doctrine chrétienne : 75; des anciens presbytres : 27; de l'Eglise primitive : 194; romaine : 241; et innovation : 282-283; païenne : 185.
 traducianisme : 342, 481.
 transmigratio : 342.
 Tricénius : 140.
trinitas : 258 sq., 271, 340, 385.
 trinité, doctrine de la : 31, 76, 79, 95-97, 98, 127, 135, 150, 153, 168, 182, 258-260, 269-275, 276, 277 sq., 285, 286, 331, 338-340, 385-389, 420, 481.
 Troves, bibliothèque de : 299.
 tuniques blanches, des vierges : 156.
 Tyconius : 488.
 Tyr : 53.

union, avec Dieu : 80, 469; mystique avec le Logos : 120-122; avec l'esprit du Seigneur : 84.
unitas sacerdotalis : 445.
 unité, divine : 80, 270, 271, 272; de l'Eglise : 414-418, 452; épiscopale : 445.
 univers : 232, 259; le principe de l' : 31; le maître de l' : 32; l'ordre : 125; ses énigmes : 185; la solution finale de ses problèmes : 107.
 Urbain, le pape : 194, 279.

vacare deo : 118.
 Valentin : 174, 247, 335.
 Valentinien : 57, 159, 292, 329-330, 341.
 Valérien, l'empereur : 124, 473.
 Varron : 303, 348, 456, 467.
 veilles : 118.
 Venance Fortunat : 479.

vendredi, jour fixe de jeûne : 170; saint : 352.
 Verbe de Dieu : 18, 32, 34, 106, 108; intérieur et extérieur : 237; *verbum dei incarnatum* : 276; voir aussi : Logos.
veritas : 294-295.
 vérité : 185, 186, 241, 294-295, 381, 382, 392; la source : 74; la garantie : 322; cachée dans les divers systèmes philosophiques : 22, 29; révélée : 188; biblique : 78; du Logos : 96; déformée par les sectes : 35.
 Vérone, bibliothèque du Chapitre Cathédral : 141, 179, 217.
 vertu : 293; sa cause matérielle : 481.
 Vésuve : 355.
 vêtement, des femmes : 349.
 veuves : 223, 359; le choix des : 143; règles concernant les : 176.
 Via Tiburtina : 194.
 viande : 370; sacrifiée aux idoles : 396.
 Victor, le pape : 436.
 Victorin de Pettau : 323, 487-490.
 vices : 18, 481; voir aussi : péché.
 vie, l'union du corps et de l'âme : 342; les problèmes de la : 18; conception chrétienne : 20, 22, 70, 353; divine : 32; la nouvelle du Logos : 32; heureuse : 469; vertueuse : 17; intérieure de l'Eglise : 181; conjugale : 18, 378; spirituelle : 84; une prière : 84; une oblation pure : 89; éternelle : 32, 477; de la société : 469; militaire : 345.
 vierges : 223; épouses du Christ : 412; les fleurs de l'Eglise : 411; la tenue des : 411-412; le voile des : 352, 363-364.
 Vigile, le pape : 56.
 vigile pascale : 135, 136.
 Vigilius, l'évêque : 440.
 vin, dans la Cène du Seigneur : 433; dans l'oblation : 41.
 Vincent de Lérins : 297.
 Virgile : 187, 257, 264, 470.
virginitas : 118; *in partu* : 336, 390; *post partum* : 390, 391.
 virginité : 46-47, 155 sq., 267, 268, 274, 361, 412; voir aussi : Eglise.

Marie; apportée au monde par le Christ : 118.
 visions : 120, 124, 361; le don des : 119-120.
Vita Cypriani : 403 sq., 409.
 vécu, baptismal : 347, 366; de chasteté : 117 sq.; de pauvreté : 18.
 voies, les deux : 143.
 voile, des vierges : 352, 363-364.
 volonté libre : 77, 84, 341, 377; traités sur la : 159, 174.

Vulgate : 326.
vulnus amoris : 122.

Xénophane : 9.
 Xénophon : 187.
 xérophagies : 370.

Zénobie, la reine de Palmyre : 166.
 Zéphyrin, le pape : 51, 202, 323.
 Zoroastre : 456.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER

LES ALEXANDRINS

L'école d'Alexandrie	9
Pantène	11
Clément d'Alexandrie	12
I. Ses écrits, 13 : 1. Le Protreptique, 14 ; 2. Le Pédagogue, 16 ; 3. Les Stromates, 20 ; 4. Les Excerpta ex Theodoto et les Eclogae propheticae, 23 ; 5. Quis dives salvetur, 24.	
II. Les écrits perdus, 25.	
III. Aspects de la théologie de Clément, 29 : 1. La doctrine du Logos, 31 ; 2. Ecclésiologie, 34 ; 3. Le baptême, 38 ; 4. L'Eucharistie, 39 ; 5. Les péchés et la Pénitence, 42 ; 6. Le mariage et la virginité, 46.	
Origène	49
I. Ses écrits, 56 : 1. Critique textuelle, 57 ; 2. Ouvrages exégétiques, 59 : Les Scholia, 60, Les Homélie, 60, Les Commentaires, 63 ; 3. Les écrits apologetiques, 67 : Contre Celse, 67 ; 4. Les écrits dogmatiques, 74 : Les premiers Principes, 74, La discussion avec Héraclide, 78, Sur la Résurrection, 82, Mélanges, 82 ; 5. Écrits d'ordre pratique, 83 : Sur la prière, 83, L'Exhortation au martyre, 87, La correspondance, 91.	
II. Aspects de la théologie d'Origène, 93 : 1. La Trinité, 95 ; 2. Christologie, 98 ; 3. Mariologie, 100 ; 4. Ecclésiologie, 101 ; 5. Le baptême et le péché originel, 102 ; 6. La pénitence et le pardon des péchés, 103 ; 7. L'Eucharistie, 105 ; 8. L'eschatologie, 107 ; 9. La préexistence des âmes, 111 ; La doctrine des sens scripturaires, 113.	
III. La doctrine spirituelle d'Origène, 115 : 1. Notion de la perfection, 115 ; 2. La connaissance de soi-même, 117 ; 3. La lutte contre le péché, 117 ; 4. Les exercices ascétiques, 118 ; 5. Les débuts de l'ascension spirituelle, 118 ; 6. L'union mystique avec le Logos, 120.	

Ammonius	123
Denys d'Alexandrie	124
Ses écrits, 125 : 1. Sur la nature, 125; 2. Sur les Promesses, 126; 3. Réfutation et Apologie, 127; 4. La correspondance, 129.	
Théognoste	132
Piérius	134
Pierre d'Alexandrie	137
Ses écrits, 137 : 1. Sur la divinité, 138; 2. Sur la venue de notre Sauveur, 138; 3. Sur l'âme, 139; 4. Sur la résurrection, 139; 5. Sur la pénitence, 139; 6. Sur la Pâque, 140; 7. La Lettre aux Alexandrins sur Méléce, 140.	
Hésychius	142
Appendice : <i>La Constitution ecclésiastique des Apôtres</i> ..	143

CHAPITRE II

LES ÉCRIVAINS D'ASIE MINEURE, DE SYRIE
ET DE PALESTINE

L'école de Césarée	145
L'école d'Antioche	146
Grégoire le Thaumaturge	147
Ses écrits, 149 : 1. Le Panégyrique d'Origène, 149; 2. Le Symbole ou Exposition de la Foi, 150; 3. L'Épître dite Canonique, 151; 4. La Métaphrase de l'Écclésiaste, 152; 5. Sur l'impassibilité et la passibilité divines, 152; Écrits apocryphes, 153.	
Firmilien de Césarée	153
Méthode	154
1. Le Banquet ou Sur la virginité, 155; 2. Le Traité sur la volonté libre, 159; 3. Sur la résurrection, 160; 4. Sur la vie et les actions raisonnables, 162; 5. Les œuvres exégétiques, 163; 6. Contre Porphyre, 163.	
Sextus Julius l'Africain	164
Ses œuvres, 164 : 1. Les Chroniques, 164; 2. Les Kestoi, 165; 3. Deux lettres, 165.	
Paul de Samosate et Malchion d'Antioche	166

Lucien d'Antioche	168
Dorothee d'Antioche	171
Pamphile de Césarée	171
1. L'Apologie pour Origène, 173; 2. Les copies du texte biblique, 173.	
Le Dialogue sur la foi orthodoxe	174
Appendice : La Didascalie Syriacque des Apôtres.....	175

CHAPITRE III

LES ROMAINS

Les débuts de la littérature latine chrétienne à Rome....	181
Minucius Félix	183
1. L'Octavius, 183; 2. Le De fato, 193.	
Hippolyte de Rome	193
I. Ses œuvres, 196 : 1. Les Philosophoumena, 198; 2. Le Syntagma ou Contre les hérésies, 202; 3. L'Antéchrist, 203; 4. <i>Traité exégétiques</i> , 204 : Le Commentaire sur Daniel, 204, Le Commentaire sur le Cantique des Cantiques, 206, Sur les Bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse, 208, L'Histoire de David et de Goliath, 208, Homélie sur les Psaumes, 208; 5. <i>Traité chronologiques</i> , 211 : La Chronique, 211, Le Comput pascal, 212; 6. <i>Homélie</i> , 213 : Sur la Pâque, 213, Sur la louange du Seigneur notre Sauveur, 214, L'Homélie sur l'hérésie de Noët, 215, Démonstration contre les Juifs, 215; 7. <i>La Tradition Apostolique</i> , 216.	
II. Les écrits perdus, 232.	
III. La théologie d'Hippolyte de Rome, 236 : 1. Sa christologie, 237; 2. Sotériologie, 239; 3. L'Église, 241; 4. La rémission des péchés, 243.	
Le Fragment de Muratori	246
Les Anciens Prologues aux Évangiles et aux Épîtres de saint Paul	249
1. Les prologues anti-marcionites aux Évangiles, 250; 2. Les prologues monarchiens aux Évangiles, 251; 3. Les prologues aux Épîtres de saint Paul, 252.	

Novatien	253
I. Ses écrits, 258 : 1. Sur la Trinité, 258; 2. Sur les aliments des Juifs, 261; 3. Sur les spectacles, 265; 4. Sur l'avantage de la chasteté, 267; 5. Lettres, 268.	
II. La théologie de Novatien, 269.	
Lettres papales du troisième siècle	277
1. Calliste, 277; 2. Pontien, 279; 3. Fabien, 279; 4. Corneille, 280; 5. Lucius, 281; 6. Étienne, 281; 7. Sixte, 284; 8. Denys, 284; 9. Félix, 287.	

CHAPITRE IV

LES AFRICAÎNS

Les premières versions latines de la Bible	290
Tertullien	293
I. Ses écrits, 298 : 1. <i>Transmission du texte</i> , 298; 2. <i>Les écrits apologétiques de Tertullien</i> , 303 : Aux Païens, 303, Apologie, 304, Le Témoignage de l'âme, 314, A Scapula, 317, Contre les Juifs, 319; 3. <i>Écrits de controverse</i> , 320 : La Prescription des Hérétiques, 320, Contre Marcion, 324, Contre Hermogène, 327, Contre les Valentiniens, 329, Sur le Baptême, 330, Scorpiace, 334, Sur la chair du Christ, 335, La Résurrection de la chair, 337, Contre Praxéas, 338, Sur l'Âme, 340; 4. <i>Écrits sur la discipline, la morale et l'ascèse</i> , 344 : Aux Martyrs, 344, Les Spectacles, 347, Sur la Toilette des Femmes, 349, Sur la Prière, 351, Sur la Patience, 354, Sur la Pénitence, 355, A sa Femme, 358, Exhortation à la Chasteté, 361, La Monogamie, 362, Sur le Voile des Vierges, 363, La Couronne, 365, Sur la Fuite dans la Persécution, 367, Sur l'Idolâtrie, 368, Sur le Jeûne, 370, Sur la Modestie, 371, Sur le Pallium, 374.	
II. Écrits perdus, 376; Écrits non-authentiques, 378.	
III. Aspects de la théologie de Tertullien, 379 : 1. Théologie et philosophie, 380; 2. La théologie et le droit, 382; 3. La règle de la foi, 383; 4. Trinité, 385; 5. Christologie, 389; 6. Mariologie, 390; 7. Ecclésiologie, 392; 8. Pénitence et pouvoir	

des clés, 394; 9. L'Eucharistie, 398; 10. Eschatologie, 400.	
Cyprien	403
I. Ses écrits, 407 : Traités, 410 : 1. A Donatus, 410; 2. La Tenue des Vierges, 411; 3. Sur les Apostats, 413; 4. L'unité de l'Eglise, 414; 5. La Prière du Seigneur, 418; 6. A Démétrianus, 421; 7. Sur la Mort, 422; 8. Des bonnes œuvres et des aumônes, 424; 9. Du Bien de la Patience, 425; 10. La Jalousie et l'Envie, 426; 11. Exhortation au martyre, adressée à Fortunat, 427; 12. A Quirinus : trois Livres de Témoignage, 428; 13. Que les Idoles ne sont pas des Dieux, 430; Épîtres, 431.	
II. Écrits non-authentiques de Cyprien, 434.	
III. Aspects de la théologie de Cyprien, 441 : 1. Ecclésiologie, 442; 2. La primauté romaine, 444; 3. Le baptême, 448; 4. La pénitence, 449; 5. L'eucharistie, 451.	
Arnobé de Sicca	453
Adversus nationes, 454; Opinions théologiques, 458.	
Lactance	464
I. Ses écrits, 465 : 1. Sur l'œuvre de Dieu, 466; 2. Les Institutions divines, 468; 3. L'Épître, 471; 4. La Colère de Dieu, 472; 5. La Mort des Persécuteurs, 473; 6. Le Phénix, 476.	
II. Écrits perdus, 478.	
III. Idées théologiques, 479 : 1. Le dualisme, 480; 2. Le Saint-Ésprit, 481; 3. La création et l'immortalité de l'âme, 481; 4. Eschatologie, 482.	

CHAPITRE V

LES AUTRES ÉCRIVAINS DE L'OCCIDENT

Victorin de Pettau	487
Ses écrits, 487 : 1. Le Commentaire de l'Apocalypse, 488; 2. De fabrica mundi, 488; 3. Contre toutes les Hérésies, 489.	
Reticius d'Autun	490

INDEX

A. Table des références	491
I. Bibliques	491
II. Sources patristiques	492
III. Table des auteurs modernes	499
IV. Table des mots grecs	514
B. Table analytique	515
C. Table des matières	543

Avec la permission des Éditeurs, nous avons utilisé, dans le présent volume, des traductions précédemment parues de :

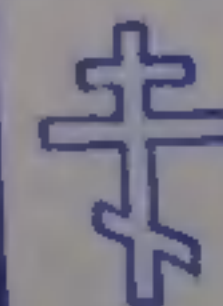
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Le Protreptique*, tr. C. Mondésert (SCH 2).
 CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Les Stromates*, tr. M. Caster, C. Mondésert et P. Camelot (SCH 30 et 38).
 (Plusieurs textes ont été empruntés à G. BARDY, *Clément d'Alexandrie*, les Moralistes chrétiens, Paris, Gabalda, 1926.)
- ORIGÈNE : *Homélies sur la Genèse*, tr. L. Doutrelleau (SCH 7).
 ORIGÈNE : *Homélies sur l'Exode*, tr. J. Fortier (SCH 16).
 ORIGÈNE : *Homélies sur les Nombres*, tr. J. Méhat (SCH 29).
 ORIGÈNE : *Homélies sur le Cantique des cantiques*, tr. O. Rousseau (SCH 37).
 (Plusieurs textes ont été empruntés à G. BARDY, *Origène*, les Moralistes chrétiens, Paris, Gabalda, 1931.)
- HIPPOLYTE DE ROME : *La Tradition Apostolique*, tr. B. Botte (SCH 11).
 HIPPOLYTE DE ROME : *Commentaire sur Daniel*, tr. M. Lefèvre (SCH 14).
- TERTULLIEN : *Traité du Baptême*, tr. F. Refoulé (SCH 35).
 TERTULLIEN : *Apologétique*, tr. J. P. Waltzing et A. Severyns, Paris, Éd. G. Budé, 1929.
- Saint CYPRIEN : *De l'Unité de l'Eglise*, tr. P. de Labriolle, Paris, 1943.
- Saint CYPRIEN : *Correspondance*, tr. L. Bayard, Paris, Éd. G. Budé, 1926.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Histoire ecclésiastique* (livres I-VII), tr. G. Bardy (SCH 31 et 41).

Nous nous faisons une agréable obligation de remercier les RR. PP. Camelot, O. P., Mondésert et Murzeau, S. J., qui ont bien voulu revoir cette traduction.

ACHÈVÉ
D'IMPRIMER



SUR LES
PRESSES D'AUBIN
LIGUGÉ (VIENNE)
LE 10 FÉV.
1957



BIBLIOTHÈQUE DE L'INSTITUT
DE THÉOLOGIE ORTHODOXE

93, rue de Crimée
75019 PARIS